

ابو علي  
سينا

الاشربة والتبديها

الحكيم ابو علي سينا

الاشربة والتبديها

مع شرح انوار نصير الدين الطوسي

والمحاجات لقطب الدين الرازي

تصحیح کریم سینی

مطبعة مطهری

# الاشارات والتنبیات

حكيم ابو على سينا

بشرح

خواجہ نصیر الدین طوسی

و

قطب الدین رازی





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ - ۴۲۸ ق.

[الاشارات و التنبیہات، شرح]

الاشارات و التنبیہات / بو علی سینا؛ با شرح خواجہ نصیر الدین طوسی و  
قطب الدین رازی، محقق کریم فیضی. - قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳. ج ۳.

ISBN : 964 - 8818 - 09 - 6 (دوره)

ISBN : 964 - 8818 - 06 - 1 (جلد ۱)

ISBN : 964 - 8818 - 07 - x (جلد ۲)

ISBN : 964 - 8818 - 08 - 8 (جلد ۳)

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه بصورت زیر نویس.

نمایه

۱. فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. منطق - متون قدیمی تا قرن ۱۴.

الف. نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ - ۶۷۲ ق. شارح. ب. قطب الدین الرازی،  
محمد بن محمد ۵۹۷ - ۶۷۲ ق. شارح. ج. فیضی، کریم، ۱۳۵۸ - محقق. د. عنوان. ه. عنوان:

الاشارات و التنبیہات. شرح.

۱۳۸۳. ۱۸۹ / ۱

BBR ۴۱۵ / ۶ ن

#### الاشارات و التنبیہات / ج ۱

حکیم ابن سینا

کریم فیضی (تصحیح / تحقیق)

مطبوعات دینی

۳۵۰۰ / اوّل

وزیری / ۴۳۲

قدس / ۱۳۸۴

شابک دوره: ۶ - ۰۹ - ۸۸۱۸ - ۹۶۴

شابک جلد ۱: ۱ - ۰۶ - ۸۸۱۸ - ۹۶۴

ISBN : 964 - 8818 - 06 - 1

دوره سه جلدی ۱۲۵۰۰ تومان

قم، خیابان ارم، شماره ۲۸۵

تلفن: ۷۷۴۲۸۴۷ - ۷۷۴۹۳۶۱

دورنگار: ۷۷۴۹۳۶۲



## فهرست

۷	..... سخن ناشر
۱۰	..... مقدمه به قلم استاد صدوقی سُها
۱۵	..... دیباچه: شیخ سینا در نگاهى کوتاه
۵۹	..... پیشگفتار: گفتارى در منطق
۷۳	..... مجلد الاول فى علم المنطق
۷۸	..... صدر الكتاب

### النهج الاول

۸۵	..... فى غرض المنطق
----	---------------------

### النهج الثانى

۱۶۱	..... فى الالفاظ الخمسة المفردة والحدّ والرّسم
-----	--

### النهج الثالث

۱۹۷	..... فى التّركيب الخبرى
-----	--------------------------

### النهج الرابع

۲۲۹	..... فى موادّ القضايا وجهاتها
-----	--------------------------------

### النهج الخامس

۲۶۹	..... فى تناقض القضايا وعكسها
-----	-------------------------------

### النهج السادس

۳۰۹	..... فى بيان الاحوال المادية للقضايا
-----	---------------------------------------

## النَّهْج السَّابِع

و فيه الشروع فى التركيب الثَّانى للحجج ..... ٣٢٧

## النَّهْج الثَّامِن

فى القياسات الشَّرْطِيَّة و فى توابع القياس ..... ٣٧٥

## النَّهْج التَّاسِع

و فيه بيان قليل للعلوم البرهانيَّة ..... ٣٩١

فى مقدِّمات العلوم و موضوعاتها ..... ٤٠٣

## النَّهْج العَاشِر

فى القياس المغالطِيَّة ..... ٤٢١

اعلام ..... ٤٣٠

سخن ناشر

بنیان‌های تمدن خیزانه اقلیم باختر و بخصوص سرزمین ایران، عمدتاً عقلانی و فلسفی است. وفور عقل‌گرایان و فلسفه‌کاوانی که از خاک این قبیله بر سمند تفکر گام نهاده‌اند، گواه این واقعیت است.

این تمدن عقلی، با ظهور و بروز اسلام، نه تنها از ساحل و دریای فلسفه کناره نگرفت، بل با تلألؤ به هنگام «فلسفه اسلامی» پرچمداری تفکر عقلانی مکتب محور و الاهیات جوئی دین‌مدارانه را نیز بر افتخارات خود افزود و راهی نو در کشف معمای هستی در پیشدید تاریخ فلسفه و فلاسفه نهاد.

نام و یاد بزرگ فیلسوفانی چونان ابن‌طرخان فارابی، شیخ بزرگ سینا، بهمنیار مرزبان، غزالی، احمد غزالی، فخر رازی، زکریای رازی، عمر خیام، حکیم سهروردی، محقق داماد، محقق خفزی، محقق دوانی، میر فندرسکی و نهایتاً صدرای صاحب اسفار، و تابعان ذو القدری چونان سبزواری و زنوزی و آشتیانی بزرگ و علامه طباطبائی کاشف از تحرک خاصی است که فلسفه اسلامی داشته، و توانسته مراحل عمده خود را، به کمال اهتزاز و اوجمندی پشت سر نهد.

به احتمال زیاد، این حقیقت مورد تصدیق بخش عمده‌ای از اهل دانائی باشد که فلسفه اسلامی در محورهای بنیادین علوم عقلی بشری، مدیون و وامدار فیلسوفان ایرانی است.

...اما کتابی که پیش روی دارید، یکی از متون فلسفی دوران بعد از اسلام است که به قلم توانا و حقیقت‌کاو یکی از قوی‌ترین، زبده‌ترین و نامدارترین فلاسفه مشرق زمین به رشته تحریر در آمده است. به گواهِ آثار، و اذعان و اعترافِ آگاهان و دانشمندان شرقی و غربی، حکیم ابن سینا، به لحاظ حضور قوی و مقتدرانه‌ای که در دنیای اندیشه و

علوم متنوعی چون طب، حکمت، ریاضی، فیزیک، فلسفه و دیگر دانش‌های انسانی، میرزترین چهره نظام علمی اسلام در دوران شکوفائی تمدن علمی اسلام - اعم از عقلی و نقلی - پیش از باز خیزش اروپا در جنبش رنسانس می‌باشد، مردی که تسلط قاهرانه وی بر «فلسفه»، «طب»، «حکمت» و «عرفان عقلی اسلامی» با نبوغ منحصر به فردی که داشته و به ظهور رسانده، و طی آثاری همواره درخشان و تفکرآتی پیوسته پویا آشکار است.

حکیم زبده‌ای که به آسانی می‌توان وی را قوی‌ترین مغز عصرش خواند و از تسلط وی بر ابعاد گوناگون دانش تا به آخرین حد ممکن و متصور دفاع به دفاع آورد.

شخصیتی که بخش استوار فلسفه اسلام و اسلامیان، بعد از وی، وامدار نام اوست و اندیشاری‌هایی که بعد از وی نظیری برایش یافت نشد و پس از گذشت حدود ۱۰ قرن، باز به نام پر معنای او می‌بالد. آثار فلسفی وی، در اوج قلّه نگارش‌های عقلی تمدن فلسفی اسلام قرار گرفته است. اثر معروف او «الاشارات والتنبیہات» و نگارش‌های عالمانه و محققانه دیگر وی، از دیرباز، عهده دار نقش اول تبیین حقایق فلسفی اسلامی بوده است. سیطره قاهرانه ابن سینا بر جای جای جهان اندیشه و حوزه‌های فلسفی و عرفانی پس از خودش، علی‌رغم ظهور فلسفه‌ها و فیلسوفانی پر آوازه، اعتبار خود را کماکان حفظ کرده است. نام او، هنوز نیز با صلابت و فحامت خاص خود، مُنادی تشریح و تبیین اندیشه‌های ناب فلسفه اسلامی است.

حکمای بزرگی چون صدرا و سبزواری و طباطبائی، بر مقام والای حکمی این متفکر پیشرو مدعند، و چگونه چنین نباشد، در حالی که اگر او دست به قلم نبرده و اندیشه‌های فلسفی ارسطویی و غیر ارسطویی را، از دوره خود، به دوران بعد از خود انتقال نمی‌داد، شاید گسیختگی غیر قابل جبرانی را در ساحت یافتارهای فلسفی ده قرن اخیر فلسفه اسلامی شاهد می‌شدیم که جبران آن، البته راهی نداشت و دست کم بس و بسیار مشکل بود.

ناشر که چاپ و تصحیح متون اصیل فلسفی را در سرلوحه کارهای خویش قرار داده و از جمله «اسرار الحکم» حکیم سبزواری را به چاپ رسانده، از چندی پیش، قصد آن داشت اشارات و تنبیہات خواجه سینائی را نیز همراه با دو شرح عالمانه

محقق طوسی و قطبِ مُحاکم، با تصحیحاتِ لازم، چاپ و منتشر نماید که اینک با خوشوقتی کامل قصد خویش را به شرف تحقق رسانده و با نسخ ارزشمندی که فراهم کرده‌ایم و نیز قبولِ زحمت محقق فاضل آقای کریم فیضی، این مجموعه را به حضور صاحب‌دلان آگاه پیشکش می‌نمائیم و از بارگاهِ خداوند متعال، توفیق همگان را خواستاریم و امید می‌بریم که این گام کوچک نیز مورد توجه اهل تعقل و فرزندگان فروزان قرار گیرد.

مطبوعات دینی.

مقدمه به قلم:

استاد منوچهر صدوقی سُها

هو الحق

«الاشارات» که نام کامل آن گویا بر خلاف قول مشهور، «التنبيهات و الاشارات»<sup>(۱)</sup> باشد، و نه «الاشارات و التنبيهات»، افزون بر آنکه از سرآمدِ تصانیفِ شرف‌الملک، شیخ رئیس، حجة الحق خواجه ابوعلی سینا است، به راستی و درستی هم، احد از متون طرازِ نخست فلسفی و برتر از آن، عرفانی دورهٔ اسلامیّه است. و سخن در باب آن، فراوان می‌توان آورد، لکن از آن میان، بدین مقام که عنوانِ مقدمیت بر چاپی تازه از او می‌دارد، بدانگونه که سال‌ها پیش از این نیز به دیباچهٔ پارسیِ عتیق آن معمول کرده بودم<sup>(۲)</sup>، جُز با معنائی چند نمی‌پردازم که در دیده تأمل ارجح است و شایستهٔ یادآوری، و این است آن که:

**الف - تاریخ تصنیف:** سخن مشهور آن است که «الاشارات» واپسین کتابی است که شیخ به تصنیف اندر آورده است، تا بدان جایگاه که ابن ابی اُصیبه تنصیص کند که: «... (=الاشارات)، ... هِيَ آخِرُ مَنْ صَفَّ فِي الْحِكْمَةِ»<sup>(۳)</sup> و لکن این قول که به میانهٔ جمعی از اهل تحقیق معاصر ما نیز تلقی به قبول شده است<sup>(۴)</sup> مسلّم نمی‌توان داشت، نهاده بر پایهٔ امارتی چند که علیه آن قائم است و جمله‌ای از آن به دیباچهٔ موردِ اِشعار ایراد کرده‌ام، و برترین آن، همانا نامِ نامی آن (=الاشارات) است به کتاب «المُبَاحَثَات»<sup>(۵)</sup> شیخ، و نهاده بر این پایه، اولی آن است که به حدسِ صائب بعضی از اهل تحقیق معاصر خویش<sup>(۶)</sup> بگوئیم که: الاشارات، آخرین کتابِ مهمّ شیخ بوده است و نه آخرین کتابِ او، اطلاقاً.

**ب - مکانف آن به نزد مصنف:** این کتاب مستطاب به نزد مصنف خویش، حائز مرتبتی می‌بوده است والا، تا بدان جایگاه که او خود (= شیخ رئیس) که نوعاً گفته می‌شود که نسخه مصنفات نگه نمی‌داشته است، نسخه آن (= الاشارات) با خود می‌داشته باشد، چنانکه به رقیمه‌ای که گویا آن را به سه سال پایانی حیات<sup>(۷)</sup> بهر بعضی از افاضل ترقیم فرموده بوده است، می‌آورد که: «... و اَمَّا تَحْزَنُهُ عَلَى ضِيَاعِ التَّيْبِيَّاتِ وَ الْاِشَارَاتِ، فَعَنْدِي اَنَّ هَذَا الْكِتَابَ تَوْجَدُ لَهُ نَسْخَةٌ مَحْفُوظَةٌ»<sup>(۸)</sup>، و افزون بر این، بر او ضَنْتُ هَمِي وَرَزْدٌ کَمَا يَقُولُ فِي خَوَاتِمِهِ:

«يَا اَخِي! اَنِّي قَدْ مَخَضْتُ لَكَ فِي هَذِهِ الْاِشَارَاتِ، عَنْ زُبْدَةِ الْحَقِّ، وَ الْقَمْتِكِ قَفَى الْحَكَمِ فِي لَطَائِفِ الْكَلَمِ، فَصَنَّهُ عَنِ الْجَاهِلِينَ وَ الْمُبْتَدِلِينَ وَ مَنْ لَمْ يَرْزُقِ الْفُطْنَةَ الْوَقَادَةَ وَ الدَّرَبَةَ وَ الْعَادَةَ، وَ كَانَ صِفَاهُ مَعَ الْغَاغَةِ، اَوْ كَانَ مِنْ مَلْحَدَةِ هَؤُلَاءِ الْفَلَاسِفَةِ وَ مَنْ هَمَجَهُمْ، فَاَنْ وَجَدْتَ مِنْ تَثَقُّ بِنَقَاءِ سِرِّرَتِهِ وَ اسْتِقَامَةِ سِيرَتِهِ وَ بَتَوْفَقِهِ عَمَّا يَتَسَرَّعُ اِلَيْهِ الْوَسْوَاسُ، وَ يَنْظُرُهُ اِلَى الْحَقِّ بَعَيْنِ «الرَّضَا» وَ «الْصَدَقِ»، فَآتِهِ مَا يَسْأَلُكَ مِنْهُ مَدْرَجاً مُجَزَّئاً مُفْرَقاً، تَسْتَفْرَسُ مِمَّا تَسْلَفُهُ لِمَا تَسْتَقْبَلُهُ، وَ عَاهِدَهُ بِاللَّهِ وَ بَايْمَانٍ لَا مَخَارِجَ لَهَا، لِيَجْرِيَ فِيْمَا يَأْتِيهِ مَجْرَاجُ، مُتَأَسِّياً بِكَ، فَاِنْ اَذْعَتَ هَذَا الْعِلْمَ، اَوْ اَضَعْتَهُ فَاللَّهِ بَيْنِي وَ بَيْنَكَ وَ كَفَى بِاللَّهِ وَكِيلاً»<sup>(۹)</sup>

**ج - تأثیر: الاشارات، بدانگونه که از کثرتِ شروح و تعلیقات آن بالاخصّ تا روزگارِ ظهور و تداول «الاسفار الاربعه» صدر المتألهین که انجیلِ فلسفه و فلاسفه اقتاده است، به آشکاری بر می‌آید، تا بدان روزگار، اهمّ متون مورد تدریس و تدرّس اهل حکمت می‌بوده است، و یا لااقلّ یکی از متون طرازِ اوّل محلّ عنایت آن جماعت، و بالاخصّ شایسته یادآوری است که به تضاعیفِ ایّام، قرنِ دو سه - که من بنده آن را دوران «تہافتات» در ادوارِ فلسفه در دورہ اسلامیہ نام کرده است، آغازیده از عصر غزالی و انجامیده به عہد قطبِ مُحاکم<sup>(۱۰)</sup> - مدارِ حکمت، دائر بر آن می‌داشته‌اند، تا بدان جایگاه که با شگفتی تامّ، ظهور و حضورِ آن که علی‌ایّ حالِ ریخته خامه شیخ حکماءِ مشائین است، در آثار شیخ شهید اشراقی و بالاخصّ حکمة الاشراق، لائح و**



ساطع بوده باشد و اگر دلیل صحت این معنی می‌خواهی، اولاً بشنو از عزّ الدّوله سعد بن منصور این کمونه که به جایی از شرح التّلوّیحات، به تنصیص می‌آورد که شیخ شهید به اکثر مباحث این کتاب (= التّلوّیحات)، اقتداء به الاشارات می‌کند:

«... لآَنَهُ یقتدی فی اکثرِ مباحثِ هذِ الکتابِ بکتابِ الاشاراتِ للشیخِ الرئیسِ ابی علی بن سینا...»<sup>(۱۱)</sup>

و ثانیاً مثل را بنگر به معنایی چند، مطابق به «الاشارات» و «حکمة الاشراق» به شرحی که می‌آید:

حکمة الاشراق	الاشارات
الغنی ما لا یتوقّف ذاته ولا کمال له علی غیره و الفقیر ما یتوقّف منه علی غیره ذاته و کمال له...	أَتَعْرِفُ ما المَلِکُ الحَقُّ؟ المَلِکُ الحَقُّ، هو الغنی الحَقُّ مُطْلَقاً و لا یستغنی عنه شِئْنٌ فی شِئْنٍ و لَهُ ذات کُلِّ شِئْنٍ، لَأَنَّ کُلَّ مُسْتَشْتِئٍ منه او مِمّا منه ذَاتُهُ، فَکُلُّ شِیْءٍ غیره فَهُوَ له مَمْلُوکٌ و لیس الی اِی شِیْءٍ فَقَر ...
الجودُ افادَةٌ ما یَنبَغی لالْعَوْضِ، فَالطَّالِبُ لِحَمْدٍ و ثوابٍ معامِلٌ، و کذا المَتَخَلِّصُ عن مَذْمَیةٍ و نحوها، فلا شِیْءَ اشدُّ جوداً مِمَّنْ هو نُورٌ فی حَقِیْقَةِ نَفْسِهِ و هو مُتَجَلِّی و قَبَاضٌ لِدَیْتِهِ علی کُلِّ قَابِلٍ، و المَلِکُ الحَقُّ، هو من ذات کُلِّ شِیْءٍ و لیس ذاتُه لِشِیْءٍ و هو نُورُ الانوار...	اَتَعْرِفُ ما الجود؟ الجودُ هو افادَةٌ ما یَنبَغی، لالْعَوْضِ. فَعَلَّ من یَهَبُ السَّکِینَ لِمَنْ لا یَنبَغی له لیس بجواد، و لعلَّ من یَهَبُ لیستعیضُ معامِل، فلیس بجواد. و لیس العوضُ کُلُّهُ عیناً، بل و غیره حتّی الثَّناء و المدح، و التَّخْلِصُ من المَذْمَیة، و التَّوَصُّلُ الی ان یكون علی الاحسن، او علی ما یَنبَغی. فَمَنْ جاد لِشَرَفٍ، او لِحَمْدٍ، او لِیَحْسَنَ بِهِ ما یَفْعَلُ، فَهُوَ مُسْتَعِیضٌ (۱۲).

(۱۳)

و از سوئی دیگر نیز گفتنی است و شنیدنی است که ابن طفیل اندلسی که به فاصله‌ای به تقریب یک صد ساله از روزگار شیخ - آن هم به غربِ عالمِ اسلامی - همی زیسته است، به مقدّمات «حی بن یقظان» آورده باشد که:

سئلتَ اَيُّهَا الاخ الكريم... ان ابثَّ اليك ما امكنتني بئثُّ من اسرار الحكمة المشرقيّة التي ذَكَرَها الشيخ الرئيس الامام ابوعلی سینا.

و متعاقباً به تضاعیف کلام، مبادرت کند به ایراد دو فقره نصّ از سخن شیخ در باب «احوال» یا «اذواق»، بر کران از ارجاع به مأخذ آن و آنگاه نوع اهل تحقیق گمان کنند که آن دو نص برگرفته است از «الحکمة المشرقيّة» کذائی و نهایتاً به اواخر سده نوزدهم میلادی، احد از فضلاء مستشرقین M. A. F. MEHREN نام او، برخورد و دریابد که دو هر دوان، همانا مأخوذ است از مقامات العارفين الاشارات<sup>(۱۴)</sup>

**ج ۱ - بیان:** تواند بود که نهاده بر این پایه بوده باشد که از سرِ افادت نالینو، چندی به میانۀ جمعی غفیر از مُستشرقین متداول گردیده بوده است، که حکمتِ اشراقی منسوب کرده باشند با شیخ رئیس<sup>(۱۵)</sup> و گاه چنان و چندان بر افراز شوند که یکی از آنان آسین پلاسیوس نام او، چنین گوید که: «ابن سینا» پیش از سهروردی مقتول، قابل به «حکمة الاشراق» می بوده است<sup>(۱۶)</sup> و این سخنی است که هر چند که متعاقباً محلّ ردّ جمعی از همان جماعت افتاده است، عاری از وجه مائی وثیق در دیده نمی آید.

**فائدة:** این معنی نیز بدین مقام طرداً للباب و بل که انتاجاً للمُقَدِّمه در خور یادآوری است که: شیخ رئیس هر چند که نماینده برجسته حکمت مشائی است و هم به همین «الاشارات» بر فرفورویوس که او نیز از نمایندگان برجسته حکمت نو افلاطونی و فی الواقع حکمتِ اشراقی است، ردّ گفته است بدان جایی که می آورد:

و کان لهم، رجلٌ يعرف بفرفوريوس، عمل فی العقل و المعقولات کتاباً یثنی علیه المشائون، و هو حشِفُ کَلِّه، و هم یعلمون من انفسهم انهم لا یفهمونه و لا فرفورویوس نفسه، و قد ناقضه من اهل زمانه رجلٌ، و ناقض هو ذلک المناقض بما هو اقسط من الاول.<sup>(۱۷)</sup>

- اولاً به حواشی ای چند که بر اثولوجیا تعلیق فرموده است<sup>(۱۸)</sup>، علی الظاهر صرفاً نظر به محض توضیح می داشته است، بر کران از نقض و ابرام تا بدان جایگاه که آن را «تفسیر کتاب اثولوجیا» نام کرده باشد، یا کرده باشند، و

- ثانياً افزون بر این، به ظنّ اقوای اقرب به یقین، به همین اشارات، از همان اثولوجیا متأثر است و اگر دلیل می‌خواهی، نخست این عبارات عالیات که مُشعر است به اخراج غیر محسوس و یعنی معقول از محسوس، به مطلعِ نمط چهارم، به دیدگانِ بصر و بصیرت، هر دوان بنگر:

أنّه قد يغلبُ على اوهام النَّاسِ، أنّ الموجود هو المحسوس و أنّ ما لا يناله الحسّ بجوهره، ففرض وجوده محالّ، و أنّ ما لا يتخصّص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم، فلا حظّ له من الوجود! و أنت يتأتّى لك ان تتأمّل نفس المحسوس، فتعلم منه بطلان قولِ هؤلاء، لأنّك و من يستحقّ ان يخاطب تعلمان أنّ هذه المحسوسات، قد يقعُ عليها اسم واحد، لا على سبيل الاشتراك الصّرف، بل بحسب معنى واحد، مثل اسم الانسان.

فأنّكما لا تشكان في أنّ وقوعه على زيد و عمرو، بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود، لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحسّ او لا يكون. فان كان بعيداً من ان يناله الحسّ، فقد اخرج التّفّيش من المحسوسات، ما ليس بمحسوس و بهذا اعجب و ان كان محسوساً، فله لا محالة وضع و اين و مقدار معيّن و كيف معيّن لا يتأتّى ان يحسّ بل و لا ان يتخيّل الاً كذلك.

فان كلّ محسوس و كلّ متخيّل، فأنّه يتخصّص لا محالة، بشيءٍ من هذه الاحوال و اذا كان كذلك، لم يكن مُلائماً لما ليس بتلك الحال، فلم يكن مقولاً على كثيرين مُختلفين في تلك الحال، فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة، بل من حيث حقيقته الاصلية الّتي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس، بل معقولُ صرفٍ و كذلك الحال في كلّ كلّی.<sup>(۱۹)</sup>

و آنگاه عباراتِ تالیه اثولوجیا به اوائلِ میمرِ سوّم، به دیده اندر کن و مناسب تأثیر و تأثر آن دو دریاب:

فنقولُ الآن على ايضاح ماهيّة جوهر النَّفس و نبدأ بذكر مقالة الجرميّين الذّين ظنّوا بخسارة رأيهم أنّ النَّفس ائتلاف اتفاقِ الجرم و اتّحادِ اجزائه و نكشفُ عن دحوض حجّتهم في ذلك

... فنقولُ: ان افاعيل الاجرام، انما تكونُ بقوىّ ليس بجرمانيّة... و الدّلیل

على ذلك ما نحن قائلون ان شاء الله تعالى ان لكل جرم كمية وكيفية، والكمية غير الكيفية، وليس يمكن ان يكون جرم ما، بغير كمية، وهذا اقر بذلك الجرميون.

فان لم يمكن ان يكون جرم ما بلا كمية، فلا محالة ان الكيفية ليست بجرمي، وكيف يمكن ان تكون الكيفية جرماً وليست بواقعة تحت الكمية، اذ كان كل جرم واقعا تحت الكمية و الكيفية ليست بجرم و ان لم تكن الكيفية جرماً، فقد بطل قولهم: ان الاشياء اجرام.

و نقول ايضاً كما قلنا آنفاً: ان كل جرم وكل جثة اذا جُرئت او اخيل منها قدر ما، لم تبق على حالها الاولى من العظم والكمية و تبقى الكيفيات على حالتها الاولى من غير ان ينتقص منها شيء، لان الكيفية في جزء الجرم، كهيتها في الجرم كله كحلاوة العسل، فان الحلاوة التي في الرطل من العسل، هي الحلاوة التي في نصف رطل بعينها، لا تنقص حلاوة العسل بنقصان كمية وليست كمية رطل من العسل، الكمية التي في نصف رطل منه، فان كانت الحلاوة لا تنقص بنقصان جرم العسل، فليست الحلاوة بجرم وكذلك يكون سائر الكيفيات كلها. (۲۰)

#### هـ - شروح و تعليقات و نظمها و ترجمهها: چنانکه بیاوردیم، «الاشارات» به

روزگارانی دراز، محط نظر اهل حکمت می بوده است و از این روی، بی گفتگو پیدا است که دارای شروح و تعلیقاتی فراوان می بوده باشد و سببی دیگر نیز البته بدین میان پدیدار است و آن همانا «شموخ» و «فخامت» و «اجمال» و «ابهام» الفاظ و معانی او است، تا بدان جایگاه که از سید اُماجد العرفاء الاخیار و سند افاحم الحکماء الابرار، استادان الاستناد مولنا السید محمد کاظم العصار الطهرانی - لطف الله سره النورانی - استماع دارم که:

«اشارات معماست، لو لا الشرحین».

هرگونه ای که می بوده باشد، افزون بر شروح و تعلیقات متعدد، اعم از این که به نقض می بوده باشد، و یا به ابرام، نیز مورد نظم واقع گردیده است و هم به زبانی دیگر و

بالاخصّ به لاتین و فرانسه و پارسی در آمده است که مقادیری از آن به دیباچه سابق الذکر (= مقدمه ترجمه قدیم - طهران، ۱۳۶۰) ایراد کرده‌ام و عند الاقتضاء می‌شود بدان رجوع کرد.

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین.

و کتب اللاشیئی شها

عفی عنه ره

فی ۱۵ / اسفند / ۱۳۸۳

#### ارجاعات

۱ - این استحسان، نهاده است بر پایه قولی از شخصِ شخیص شیخ، به نامه‌ای بهر بعضی از افاضل عصر که شطری از آن، عن قریب به متن ایراد خواهم کرد.

۲ - ترجمه قدیم الاشارات و التنبیہات، تصنیف حجة الحق ابوعلی سینا، به تصحیح استاد فقید سیدحسن مشکان طبسی، با مقدمه منوچهر صدوقی شها، طهران، فارابی، ۱۳۶۰.

۳ - عیون الانباء، بیروت، دارالفکر، ۱۹۵۷، ج ۳ ص ۲۷.

۴ - مثل را بنگرید به: ۱ - ضیاء الدین درّی: رسائل ابن سینا، طهران، مرکزی، ظاهراً ۱۳۱۸ - مقدمه - ص ۳۶، ۲ - دکتر سید حسین نصر، احمد آرام: سه حکیم مسلمان، طهران، افست، ۱۳۵۲، ص ۲۶.

۵ - چاپ دکتر عبدالرحمن بدوی: [ارسطو عند العرب] کویت، وکالة المطبوعات، ۱۹۷۸، ص ۲۲۷، س ۱۲.

۶ - دکتر یحیی مهدوی: فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا، دانشگاه طهران، ۱۳۳۳، ص ۳۲.

۷ - محمدتقی دانش‌پژوه: فهرست کتابخانه اهدائی مشکوة، دانشگاه طهران، ۱۳۳۵، ج ۳، ق ۱، ۱۴۲.

۸ - ارسطو عند العرب: ص ۴۲۵.

۹ - M. A. F. MEHREN: رسائل الشيخ الرئيس... فی اسرار الحکمة المشرقیة، لایدن، بریل، ۱۸۸۹ ص ۴۰ و ۴۱.

- ۱۰ - تاریخ حکما و عرفاء متأخرین، طهران، انجمن فلسفه، ۱۳۵۹ ص ۱۶ - ۱۸.
- ۱۱ - التَّنْقِیحات فی شرح التَّلویحات - چاپ دکتر سید حسین ضیائی تربتی و احمد الوشاح - کالیفرنیا، مزدا، ۲۰۰۳، ص ۳۹۵.
- ۱۲ - الاشارات - چاپ مرحوم استاد شهابی ص ۱۱۹ - س ۱۵ - و ۱۲۰ - س ۴ -
- ۱۳ - حکمة الاشراق، چاپ دکتر سید حسین ضیائی - B. Y. U، ۱۹۹۵، ص ۷۹ س ۱۵ و ۱۶.
- ۱۴ - دکتر عبدالرحمن بدوی: التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیة، کویت، وكالة المطبوعات، ۱۹۸۰ [الفونسو نلینو: محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية] ص ۲۴۶ - ۲۴۸.
- ۱۵ - ایضاً: ۲۵۵.
- ۱۶ - ایضاً: ۲۶۵.
- ۱۷ - الاشارات: ص ۱۳۶، س ۳ - ۶.
- ۱۸ - ارسطو عند العرب: ص ۳۷ - ۷۴.
- ۱۹ - الاشارات: ص ۱۰۴.
- ۲۰ - دکتر عبدالرحمن بدوی: افلوطين عند العرب، قاهرة دارالنهضة [اثولوجيا: ص ۳ - ۱۶۴] ص ۴۵ - س ۳ - و ص ۴۶ - س ۶ -

چون ده ساله شدم، قرآن و بسیاری از علم  
ادب آموخته بودم و مردم از من در تعجب!<sup>(۱)</sup>

### شیخ سینا در نگاهی کوتاه:

کسانی چون فروزانفر یکی از دلایل عظمت ابن سینا را، تألیفات فارسی او می‌دانند. ولی اگر چنین می‌بود، آیا مگر کم بودند کسانی دیگر که پیش و پس از این سینا، تألیفات فارسی داشتند؟ سؤال این است که چرا عظمت آن‌ها از پور سینا فزونی نگرفت؟ این سؤال، جواب خود را در وادی‌های دیگری می‌جوید که جز با الهام از ابعاد خیره‌کننده ناگفته و ناشنیده مانده شیخ رئیس، نمی‌توان جوابی برای آن بازیافت. شیخ رئیس عظمت نمی‌جوید، گوشی می‌جوید که عطش و لرزش لبانش را فرو بنشاند و با گوش‌سپاری‌اش، شرری از شراره‌های درونی وی را فرو بکاهد. کجایند آنانکه گوش دارند؟ و کیست آنکه سوختن خواهد؟

هل لاحد من اخواني في ان يهب لي قدر ما لقي اليه  
طرفاً من اشجاني؟ عساه يتحمل عني بالشركة بعض اعبائها..

«رساله الطیر»، با شکوایته‌ای که مطلع آن را به تا به مختمش به نبی ناله‌اندود بدل کرده، یکی از آثار بسیار مختصر مردی به نام شیخ الزنیس است که کسانی چون احمد غزالی، ابو حامد، سهروردی، سنائی، عطار، نجم‌کبری و دیگرانی دیگر را به تکاپو واداشته، تا مگر آن‌ها نیز به سان سینا، سوزی سینوی در دنیای غربت از دل برآرند و بر جای گذارند، و در پیشانی صحیفه‌داران درد و سوز و ناله نام گیرند، ولی این سوز مگر اختیاری است و آنها توانسته‌اند آیا؟

ابن سینائی که عمری را در صدر قافله‌داری فلسفه حضور داشت و ریاستی عظیم به هم رسانده بود، و در خیل عقل‌مداران، دارنده‌اسبی بس تیزرو و تندود بود و هر آن، به سویی و سمتی می‌شتافت، سرانجام، به دسته شکوه‌داران طریق عرفان پیوست، «عنقا طلب» شد، سوز غربت در کلامش راه یافت، و دیگر، در پی گوشی می‌گشت تا مگر

کمی از فوران‌های درون را در مظرفِ آن فرویی ریزد و اندکی آسوده خاطر شود و سبکبال! سوزی که چندی بعد و به فاصله‌ای اندک پس از او، مولوی نیز دچار آن گشت و از درون خویش، انقلابی در جاده تاریخ کاشت، ولی او این توفیق را داشت که افتتاح کلامش با آن بود، نه اختتام کلامش:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند / وز جدائی‌ها شکایت می‌کند.

تفسیر پیشگان، در تفسیر این سوز و شکایت‌ها، اختلاف‌ها کرده‌اند، ولی هیچ اختلافی نخواهد توانست ماهیت این آوای رقیق و خالص را از گوش‌های نیوشا دور کند و دیگرگون سازد.

تفاوت مهم ابن سینا و ابن مولوی، در این بود که سینا راهی بس طولانی را با پای رفت و رفت و آنگاه با ناخن جستجو، نقشی در صحنه یکتای حقیقت رسم کرد، ولی مولانا با توفیقی به نام «شمس»، بی هیچ جستجویی، آری بدون کنکاش و تکاپویی، در تابلوی معرفت ماندگار شد و حق داشت که به ابن سینا و هر کس که نظیر او بود، تفاخرها فروشد، و با کلماتی طعنه‌آمیز، به او و اوها به دیده حقارت بنگرد و بگوید:

وان که او آن نور را بینا بود / شرح او کی کار بو سینا بود؟<sup>(۲)</sup>

مولوی علاوه بر پور سینا، در قالب گفتارهایی چند، بر بسیاری دیگر نیز تاخته و از جمله در حق فخرالدین رازی - دارنده نخستین شرح انتقادی بر الاشارات و التنبیها - گفته است: اندر آن بحث، ار خِرَد، ره بین بُدی / فخر رازی، راز دار دین بُدی.

فراموش نکرده‌ایم که او شافعی و بو حنیفه را نیز از طعن‌های خود بی نصیب نگذارده است: آن طرف، عشق می‌فزود درد / بو حنیفه شافعی درسی کرد.

به هر روی، مشرب مولوی در نگاه طعنه‌اندودش به مشاهیری چون ابن سینا، با این‌که نیاز به تأویل و توجیهاتی ژرف داشت تا آن را به یک تلقی مورد قبول رهنمون شود، بعد از او، توسط کسانی دیگر از اهل شعر و قلم، پی گرفته شد و ادامه یافت و کار به جایی رساند که دانشمند نقلی عصر صفویه، مردی چون شیخ بهائی نیز - که به احتمال زیاد، در دنیای عقلیات و عرفان‌های عمیق حضوری نداشت - طعن بر ابن سینا را با لحنی که تنها از مولوی سراغ داریم، بر خود لازم شمرد:

گر به منطق، کسی «ولی» بودی / شیخ سَنَت، بوعلی بودی!<sup>(۳)</sup>



موضوع بسیار جالب این که: شیخ بهائی، خود از قول ابن سینا، شعری نقل کرده که شیخ متهم کنندگانش را بیم داده و نسبت ناروا دادنش را نامُجاز و ناهنجار می‌شمارد:

کفر چو منی، گزاف و آسان نبود      ثابت‌تر از ایمان من ایمان نبود.  
در دهر چو من یکی و آن هم کافر      پس در همه دهر، یک مسلمان نبود. (۴)

به هر صورت، در نزاع تاریخی مولوی و ابن سینا، اگر درست‌نگریسته شود، شاید مقام بو سینا بالاتر از مولوی در نظر آید، زیرا ارزش جستجوهای ابن سینایی که تمام سرزمین علم و معرفت را وجب به وجب کاوید و سر از خرمین پر محصول «عرفان ناب» در آورد، جزو آبروهای غیر قابل زوال و خدشه تاریخ و سیر معرفت است، سرمایه ارزشمند و ماندگاری که مولوی علی رغم ویژگی‌ها و فضل و شموخ‌های غیر قابل انکارش، هرگز توفیق آن را جز آنچه شمس تبریز ارزانی‌اش فرمود، نداشت و نیافت.

باز به هر روی، این هر دو بزرگ و بزرگ بزرگان، امروز هر دو، جزو قافله سالاران طریق معنا و حقیقت‌اند و مشرق زمین، به حق به وجودشان فخر می‌وزد، چه، همانگونه که مولوی «مولوی» است، ابن سینا نیز «ابن سینا»ست، دانشمندی فیلسوف و طبیبی ریاضیدان و منجمی معروف، و از معروف‌ترین دانشمندان اسلام به اتفاق همگان و یکی از معروف‌ترین دانشمندانی که تاکنون پا به عرصه وجود نهاده‌اند.<sup>(۵)</sup> اینکه از بوعلی با عنوان «یکی از بزرگان جاودانه عرصه خرد و تمدن اسلامی» یاد شده و می‌شود<sup>(۶)</sup>، بی‌راه نیست، چه او علاوه بر تمدن اسلامی، در مشعل‌داری «تمدن انسانی» نیز نام آشنایی صاحب مکان است.

شانزده سال پیش نداشت که در طب، شهرتی بزرگ به هم رساند و دو سال بعد، با استفاده از شرح فارابی بر الاهیات ارسطو<sup>(۷)</sup> به ما بعدالطبیعه یا متافیزیک ارسطو نیز احاطه‌ای کاملانه یافت و در همه شعب علوم، تبخر و مهارت فوق‌العاده به دست آورد.<sup>(۸)</sup> امری که امروز باور آن مشکل شده است، کجا مانده امکان تحقق آن؟ و چنین به نظر می‌رسد که بعد از او، مردی به عظمت او نیامد.

از منظری قابل اثبات و دفاع، بوعلی‌سینا، برگردانی از حکمای اصیل پیش از خود می‌باشد که در ساحت تمدن خاص اسلام درخشیده است، در طلیعه‌ای که اوج خود را

بیش از همه وامدار او بود و هست. مقام او در میان حکمای اسلامی چنان است که ارسطو و سقراط و افلاطون پیش از او در افق آن سوی ایران داشتند. شیخ الرئیس، دارنده کارنامه‌ای به درخشانی حکمای اصیل، در کنار «علم» و «فلسفه» - که به کمال واجد بود - در نظریه پردازی کلاسیک شعر نیز دارای پایگاهی است<sup>(۹)</sup> که ارسطو را فرایاد می‌آورد، ولی تفاوت‌هایی نیز با سلسله یونانیان دارد و این تفاوت‌ها چندان قابل چشم‌پوشی نیست. و از جمله آن که در فلسفه سیاسی، چیزی از او برجای نمانده، حال آنکه اعظمی از فلسفه یونانیان پیش از او را، فلسفه سیاسی پرکرده است، اما در عوض، او در طب دارای پاگاهی است که هیچ یونانی به گرد پایش نمی‌رسد.

از تفاوت‌های دیگر ابن‌سینا با کاروانیان اهل حق یونانیان، فاضل شهرزوری به مطلبی مشکوک اشاره نموده و اظهار می‌دارد: حکمای مُتَقَدِّم مانند سقراط و افلاطون و ارسطو و غیر ایشان همه زاهد بودند، و شیخ الرئیس آن سَنّت را تغییر داد و به استفراغ قوای جسمانی مشغوف بود و بعد از او، هر که آمد از فلاسفه، به او اقتدا نمود.<sup>(۱۰)</sup>

از این گفتارهای تعرض آمیز که بگذریم، باید به این نکته توجهی بس جدی مصروف داریم که شیخ سینا اصولاً دارنده شخصیتی فرایونانی است و بسیاری از کسانی که در شخصیت وی مدافعه نموده‌اند، به این نکته تصریح کرده‌اند با اینکه فلسفه یونانی در مشرق زمین، هیچ مفسری با عمق و دقت ابن سینا نداشته، و ابن سینا فلسفه ارسطو را با آراء مفسران اسکندرانی او و فلسفه نوافلاطونی تلفیق کرده و با نبوغی خاص آن‌ها را با نظر یکتا پرستانه اسلام آمیخته، در عین حال، در فلسفه مشائی مباحثی آورده است که در اصل یونانی آن، سابقه نداشت. او با تمام احترامی که به فلسفه یونانی قائل بود، در عین حال، همواره سعی داشت افکار فلسفی خود را با اصول وحی اسلامی مطابقت دهد.<sup>(۱۱)</sup>

در عین حال، این کلام را که: «فلسفه خانه زاد اختلاف است»، باید مفروض تلقی شود و قطعی انگاشته شود<sup>(۱۲)</sup>، تا به نزاع کم‌ثمر «یونانی» و «غیر یونانی» بودن ابن سینا و نظایر او و دیگر دیگران، پایان داده شود.

باری، مردی که از اظهارات و نسبت‌های غریب و گاه دور از شأن یک حکیم - بل فیلسوفی عادی - بی نصیب نمانده و هرکس به فراخور فهم نسبیتی به او داده و حتی

مرگش نیز از گزند اظهارهای ناروا در امان نمانده، در بُخارا به دنیا آمد و در همدان از دنیا رفت<sup>(۱۳)</sup>، در حالی که تاریخ ترکیب سه عدد زوج را نشان می‌داد: ۴۲۸. این عدد را شاید بتوان سمبل زندگانی رازآلودِ حکیمی دانست که موجی بس بزرگ در دریای خروشان علم انداخت. در دنیای اعدادِ زوجِ تک رقمی، ۸ بالاترین رقم است و ابن‌سینا نیز به واقع چنین بود: بالاترین مرد عصر پیش از جهش علمی (رنسانس)<sup>(۱۴)</sup> که اقتدار خود را پس از جهش نیز حفظ کرد.

او با این که مورد توجهِ مهرآمیز بسیاری از متکلمان زمان خود<sup>(۱۵)</sup> و قرن‌های پس از خویش نبود<sup>(۱۶)</sup>، با این حال، همواره مورد توجه خاصّ اصالت باورانی بوده است که بخش عمده‌ای از عقل بشری را در گفتار و نوشتار و سلوک علمی و عملی منحصر به فرد وی باز یافته و متبلور دیده‌اند<sup>(۱۷)</sup>، چه به اذعان متقدمین و متأخرین، او بزرگترین دانشمند ایران و سرآمدِ فلاسفهٔ مشائی در اسلام به شمار می‌آید.<sup>(۱۸)</sup> به گفتهٔ شهرستانی: بوعلی سینا کسی است که نسبت به ارسطو تعصّب می‌ورزید و روش او را یاری می‌رساند و از حکماء، کسی جز او را قبول نداشت.<sup>(۱۹)</sup> این گفتارها دارای جهت‌گیری‌های خاصّی است که نمی‌تواند آنها را تا درجهٔ صحیح بودن ارتقا بخشد.

به هر جهت، ابن‌سینا، از دانشمندان «کثیر اللقب» تاریخ علم است. مجموع القابی که به او اختصاص یافته، از ده تجاوز می‌کند: شیخ الرئیس، حجة الحق، شرف الملک، امام الحکما و شاهزادهٔ اطباء از القاب بی رقیب و بی منازعهٔ اوست.<sup>(۲۰)</sup> و در پزشک، ریاضیدان، فیلسوف و منجم بودن او شکی نیست.<sup>(۲۱)</sup>

او تمام لوازم فطری تحصیل؛ از هوش و حافظه و دقت و کنجکاوی تا صحت مزاج و پشتکار را به کمال فراهم آورده بود و بدین جهت، در اندک مدّتی توانست بر معلومات زمان خود احاطه پیدا کند و پیشوای حکما و فیلسوفان و پزشکان جهان گردد.<sup>(۲۲)</sup> مقرر حکمت مشاء بوده، ولی این به معنای تأیید آنها از سوی او نیست، چه در آغاز منطق اشارات و منطق المشرقیین به این معنا تصریح کرده که دفاعش از عقیدهٔ مشائین، دلیل آن نیست که خود دارای نظری نباشد، بل در طُرُق حکمت آرای خاصّی دارد که آنها را در «حکمة المشرقیین» نوشته، اما بدبختانه پدید نیامده است.

او با تألیف کتب مبسوط، زوایای تاریک فلسفهٔ ارسطو را روشن ساخت و راه تعلّم

آن را آسان نمود. یکی از خدمات بزرگ ابوعلی این بود که احتیاج اهل کشور خود را از کُتب یونانی و سریانی مرتفع ساخت. قوه انتقاد و شهادت علمی بوعلی بسیار قوی بود و بر اثر همین قوه است که مقامِ مردی چونان افلاطون را با آن شهرت و عظمت، اندک می‌شمارد و بر فروریوس خرده می‌گیرد و سخنانش را پوچ و بی‌معنی می‌شمارد و نسبت به عقاید معتزله و متکلمین و متصوفه بی‌هیچ پروایی اظهار عقیده می‌کند. (۲۳)

اینکه گفته شده است: استادان او در حقیقت افلاطون و ارسطو و افلوطین و دیگر پیشگامان حکمت بوده‌اند<sup>(۲۴)</sup>، اظهار نظری درست به نظر می‌رسد، ولی ابن سینا هرگز در ردیفِ استادان غیر مستقیم خود باقی نماند، همانگونه که در حدّ و اندازه‌های ناتلی نمانده بود و فراموش نکرده‌ایم که به وی لقب «مُتفلسف» داده بود<sup>(۲۵)</sup>، که البته معنایی جُز عدم تبخّر او در حکمت و فلسفه ندارد و ابن سینا رانمی‌یارد که به کسی - خصوص که استادش هم باشد - توهین روا دارد.

سینا، با تولد خود، تولّدی نو به حکمت بخشید و با بالندگی‌اش در عرصهٔ معارف بشری، در واقع افکار و عقاید فلاسفهٔ قدیم و پیش از خود را دوباره زنده کرد و حیاتی نو بخشید. به حق باید گفت: توفیق حکمای بعد از شیخ در درکِ رموز مسائلِ عقلی، مدیونِ زحمات شیخ می‌باشد. (۲۶)

گفته می‌شود: کسانی که در مقام انتقاد از فلسفه شیخ بر آمده‌اند، نوعاً اشخاصی بوده‌اند که یا در مسائل فلسفی تعمّق و تبخّر کافی نداشته‌اند، و یا به رموز و لطائف افکار فلسفی و اصول و قواعدی که شیخ داشته، واقف و آگاه نبوده‌اند. (۲۷)

جان کلام اینکه او از مرزهای وجودی خویش رسته و از مرز ایران‌شهر فراتر رفته و مردی کیهانی است و کیهانیان حق دارند که جملگی او را از خویش‌شن بشمرند. (۲۸)

تنی از بزرگان علمی بشر، همواره در جستجوی آرامش بوده‌اند، ولی دریغ از کمترین آرامش و آسایش. ابن سینا، بی‌گمان جزو نخستین کسانی است که هیچ‌گاه نتوانست آن گونه که می‌خواست تمامِ هم و همتش در دنیای علم و ادب و عقل و عرفان سپری شود، زندگی کند، چه او صلح و آرامش به خود ندید. (۲۹)

شارح بزرگ اشارات؛ خواجه نصیرالدین طوسی نیز سرنوشتی جُز سخت بختی و نگرانی و آلام و هموم نداشت و عجب آنکه شرحش بر اشارات را طبق آنچه خود اظهار

داشته، در بدترین حالات روحی و در تنگناهایی بس شدید که از ناحیه دردها و غصّه‌ها تحمل می‌کرده، نگاشته است<sup>۱</sup>، تا علامتی باشد از اینکه: رادمردان، هیچ‌گاه روی آرامش نمی‌بینند و عظمای تاریخ، الماس وجودی خود را همواره در درون کوهی از مشکلات عیان می‌کنند و در دل تاریخ بر جای می‌گذارند، تا هیزم جویان مخلص، روزی به رگه‌ای شفاف دست یابند و آرامشی را که آن الماس‌های حکمت و معرفت در جستجوییش تمام دریغستان‌ها را زیر پا گذاشتند و آهی نماند که کشیدند، تنگ در آغوش بگیرند و بر میراث‌شان ارج بگذارند.

### صحیفه‌ای سینوی

«اشارات و تنبیهات»، صحیفه‌ای است سینوی؛ مُشتمل بر منطقِ سینوی، فلسفه سینوی و عرفانِ سینوی.

درباره هر سه موضوع مُنتسب به سینا، مباحث فروانی صورت گرفته است و دانایان قوم، مطالبی گفته‌اند و خواجه نصیرالدین طوسی به نمایندگی از فرهنگ اسلامی، درباره این هر سه زمینه داد سخن داده، اما از این سه قلمرو، عرفان سینوی او را به خود جلب کرده است. این موضوع از عبارت واضح و تحیر آلودی که به مناسبت بر قلم جاری ساخته، هوایداست.

۱ - رقت اکثرها فی حالٍ صعبٍ، لا یمكن اصعب منها حال، و رسمتُ اغلبها فی مدّة کدورة بالٍ، بل فی ازمة یكون کلّ جزءٍ منها ظرفاً لغصّةٍ و عذابٍ الیم و ندامةٍ و حسرةٍ عظیمٍ، و امکنّةٍ توقّد کلّ آنٍ فیها زبانیة نار جحیم، و یصبّ من فوقها حمیم، ما مضی وقتٍ لیس عینی فیهِ مقطراً و لا بالی مکدراً، و لم یجی حین لم یزد المی و لم یضاعف همّی و غمّی، نعم ما قال الشّاعر بالفارسیة:

به گرداگرد خود، چندانکه بینم      بلا انگشتی و من نگینم

و ما لیس فی امتداد حیاتی، زمانٌ لیس مملوّ بالحوادث المُستلزمة للندامة الدّائمة و الحسرة الابدیة و کان استمرارُ عیشی امیرُ جیوشه غموم، و عساکره هموم. «الاشارات و التنبهات» ۳ / ۴۲۰ و ۴۲۱.

خواجه در شرح این فراز از کلام شیخ الرئيس که می‌گوید: «العرفانُ مبتدءٌ من تفریقٍ و نفی و ترک و رفضٍ معین فی جمعٍ، هو جمع صفات الحقِّ للذَّاتِ المریة بالصدق، منتَهی الی الواحد، ثمَّ وقوفٌ»<sup>(۳۰)</sup> با صراحت تمام اظهار می‌دارد: قد جمع الشیخ جمیع مقامات العارفين فی هذا الفصل.<sup>(۳۱)</sup>

در خصوص فلسفه سینوی نیز همین بس که تمام جریانات بعد از ابن سینا، تک به تک، تحت تأثیر نظام فکری او پدیدار شده‌اند، چه به این موضوع اذعان شده باشد و چه اذعان نشده باشد، از فلسفه اشراق تا حکمت صدرائی. حقیقت این است که بذر فلسفه اسلامی، عمدتاً در آثار شیخ الرئيس بر زمین تعقل پاشیده شد و سبزی آن، در دست حکیمی جوانه زد که با تمرکز خود، آبی به جوانه‌ها رساند و حکمت صدرائی و حکمت اشراقی و یافتارهای ابی‌عربی، سرنوشتی جز این نداشته‌اند، هر چند که در جبهه بندی‌های صوری نظام‌های فکری، مرزهایی قرار داد شده که حقّ مسلمِ پورِ سینا را نادیده می‌انگارد و دستگاه‌های فلسفی بعد از او را یا در تضادّ با نظام فکری حکیم سینا نشان می‌دهد، یا مستقل از آن، ولی واقعیّت غیر از این است و ابن سینا در حیات فلسفی بعد از خود، حقّ مسلمی دارد که با هیچ تغییر اسم و افزودن صفت و عنوانی نابود نمی‌گردد و امر جالب این است که عناوین حکمت‌های بعد از سینا، دقیقاً از متن آثار او ملهم هستند و این موضوع دست کم در خصوص «فلسفه اشراق» - با آنچه از ابن سینا با عنوان «حکمت مشرقیین»، و یا «حکمة المشرقیه» در تاریخ ثبت شده - و «حکمت متعالیه» - در آنچه در نمطِ نهم اشارات ذیل اسرار آیات - ثبت شده، قابل اثبات به معنای واقعی کلام است و بعید نیست که فلاصدرا عنوانِ نظام فکری ترکیبی و ادغامی خویش را، از شیخ الرئيس وام گرفته باشد، چه لفظ «الحکمة المتعالیه» در قلم شیخ آمده و جریان پیدا کرده است:

ثمَّ انَّ کان ما یلوّحه ضرب من النّظر مستوراً إلّا علی الرّاسخین فی الحکمة المتعالیه، انّ لها بعد القول المفارقة الّتی هی لها کالمبادی و نفوساً ناطقة غیر منطبعة فی موادّها، بل لها معها علاقهٌ ما، کما لنفوسنا مع ابداننا،...<sup>(۳۲)</sup>

خواجه در شرح این تعبیر، حق مطلب را ادا کرده و گفته است:

و قوله: «انّ لها بعد القول المفارقة نفوساً ناطقةً»، بدل من قوله: «ما یلوّحه» و

انّما جعل هذه المسئلة من الحکمة المتعالیة، لانّ حکمة المشائین، حکمةً بحیثیّة صرفة، و هذه و امثالها، انّما یتّم مع البحث و النّظر بالكشف و الذّوق، فالحکمة المُشتملة علیها، متعالیةً بالقیاس الی الاول<sup>(۳۳)</sup>.

### اشارات یک پیشگامی

گفته شده است: ابن سینا اوّلین دانشمندی است که در ایران پس از اسلام، راجع به تعلیم و تربیت اظهار نظر کرده است.<sup>(۳۴)</sup> اشارات و تنبیهات که به ظاهر آخرین اثر<sup>(۳۵)</sup> و یا آخرین اثر مهم شیخ است، در نخستین خصوصیت خود، کتاب پیشگامی است، پیشگامی یک اندیشه، یک اندیشمند و دنیای اندیشه.

شیخ رئیس با این تألیف، در حقیقت خدمتی نو به جریان اندیشه نموده و پیشگامی خود و نظامی را که به آن تعلّق داشت، اثبات کرده است.

اینکه اشکوری گفته است: شیخ در دو نمط علوم مربوط به صوفیّه موحد را به نحوی ترتیب داده که دیگری را به آن دسترس نیست<sup>(۳۶)</sup>، واقعیّتی است که با گذشت زمان، صیقل یافته و شفافیت پذیرفته است، چه اشارات اولاً منحصر در چند نمط آخر خود نیست، ثانیاً دامنه آن، فراتر از دنیای صوفیّه است، حتّی صوفیّه موحد و ناب!<sup>(۳۷)</sup>

به هر روی، اشارات و تنبیهات را می توان نخستین بحث از اصول عرفان، از دیدگاه فلسفه یا «فلسفه عرفان» دانست.

این نظر دکتر یثربی است که در تعقیب و اثبات این تز، اثری با عنوان «فلسفه عرفان» را در تشریح و توضیح مطاوی نمط های آخر اشارات ساخته و پرداخته است. او بر انسجام و انتظام اشارات انگشت نهاده و معتقد است: اشارات در واقع آخرین محصول تجربه و تلاش های فکری بوعلی سیناست و وی خود، مطالب آن را بسیار ارجمند دانسته، اکیداً بر حفظ و نگهداری آن از نا اهلان سفارش می کند. اشارات نسبت به دو کتاب قبل از خود یعنی: «شفا» و «نجات» از سبکی خاص برخوردار است و انتظام و انسجام بیشتری دارد.<sup>(۳۸)</sup>

به گفته حسین نصر: از قسمت های نهائی اشارات و سه تمثیل عرفانی حی بن یقظان و رسالة الطیر و سلامان و ابدال، و نیز برخی رسائل دیگر او مانند رسالة فی العشق،

می‌توان حدس زد که متوجه مکتب فلسفی دیگری بوده که بعدها با نام «حکمت مشرقی» اشتهار یافت.<sup>(۳۹)</sup>

در این میان، محمدرضا حکیمی، علی رغم سلیقه خاص فکری خود در وادی فلسفه و عرفان، اشارات را خالص‌ترین و زیباترین اثر فلسفی می‌داند که از رهگذر میراثی به نام فلسفه اسلامی بر جای مانده است، چون هم نثر شاعرانه‌ای دارد - برخلاف ملاصدرا که نثری آشفته دارد - و هم فروع و مسائل زیادی را مطرح کرده است.

این نظر را، وقتی با نظریات دیگری که از سوی اهل فن در باب اشارات به بیان و بنان آمده، در کنار هم می‌گذاریم، می‌بینیم اشارات یکی از آثار مطلق تمدن اسلامی است<sup>(۴۰)</sup>، کتابی که کمتر کسی در باب آن به جای «مدح» از «ذم» بهره گرفته است و به راستی چند کتاب دیگر با این خصوصیات سراغ داریم؟

فلسفه ابن‌سینا، بر پیکره اندیشه‌های عقلانی اسلام تأثیری قطعی و ماندگار نهاده است، تأثیری که کما کان ادامه دارد، چرا که اندیشه‌های او بود که در جانواره اندیشه‌های بعد از او - هر چند پوشیده - ولی حضوری غیر قابل انکار داشت و پا به پای زمان پیش می‌آمد.<sup>(۴۱)</sup>

در ادعائی نادر گفته شده است: شیخ‌الرئیس دو نمط آخر کتاب اشارات را به خواهش ابوسعید ابوالخیر نگاشته است.<sup>(۴۲)</sup>

چه چنین باشد و چنین نباشد، بدون شک، اشارات اثری جهانی است و از آثار درجه اول معرفت بشری محسوب است که گیرائی یک عرفان و فلسفه و منطق جامع را در لوح و پیشانی اندیشه بشری حک نموده و به نام خود ثبت کرده است.

ابن سینا همواره می‌کوشیده است تا افکار فلسفی خود را با اصول وحی اسلامی مطابقت دهد، گرچه در برخی موارد نتوانست. با این حال، اثری که با منطق شروع شده و با عناوینی چون «اشاره» و «تنبیه»<sup>۱</sup> دامن‌کشان، خود را از گذرگاه‌هائی فلسفی عبور

۱ - در جایی، از سوی شارحین در توضیحی درباره «تنبیه» آمده است: التنبیه جعل غیر یقظان - کالتائم - یقظاناً، / ج ۳ ص ۲۶۷. شارح بعدی می‌گوید: ان التنبیه، جعل التائم یقظاناً ج ۳ / ۲۶۹. اما به نقل از امام آمده است: قال الفاضل الشارح: الاستقراء يدل على أن الشيخ



می‌دهد، در منزلگاهی به نام «ما بعد الطبیعة» چهره واقعی خود را هویدا می‌سازد، آنجا که در کرانه «مقامات العارفین» می‌ایستد و اوصاف عارفین را می‌نگارد، و جدی‌ترین یافتارش را چنان طفلی بالغ، بر سرزمین معرفت می‌نهد: عرفان عقلی.<sup>۱</sup>

این بزرگترین ماندگاری است که تا به امروز، از مائده «اشارات و تنبیہات» شیخ سینا در زمین معرفت بر جای مانده و هر روز درخشان‌تر ظاهر می‌شود و پویاتر جلوه‌گر می‌کند. از آنچه گذشت، تعبیر به «سوق دادنِ عقل، از مرحله منطق و استدلال، به مرتبه وجد و سرور عرفانی» می‌شود<sup>(۴۳)</sup>، امری که در دست فلاسفه و مستکلمان مغرب زمین، موضوع منازعه و بحق و قیل و قال شد. به نظر می‌آید: تمایلات بعدی ابن سینا، به سوی یک عرفان عقلی بود.<sup>(۴۴)</sup>

اشارات، داستانی واقعاً شگفت‌انگیز دارد، برهوتی به نام منطق، در برج تو خالی به نام فلسفه رها می‌شود، و آنگاه در عقیق سبز انگشتی به نام عرفان، آسمانی از معنا و معرفت را در خویش مدفون می‌سازد و آغاز این انگشت و سبزی این نگین، با عبارتی است که در ثلث نخست جلد سوم اشارات به چشم می‌خورد: فاجتهد واعلم، آنه کیف یمكن ذلک...<sup>۲</sup>

ابن سینای منطق و فلسفه، دقیقاً با این عبارت است که به ابن سینای عرفان بدل می‌شود: فاجتهد واعلم، آنه کیف یمكن؟ به راستی کیف یمكن؟ و آنها تکنون هیئت تشبه الخیالات، لا عقلیة صرفة... و بدینگونه بال در پیشاپیش سیمرغی از نوع «سلامان و ابسال» فرو می‌آورد. ابن سینا، سه جا، به داستان سلامان و ابسال اشاره کرده است:

۱ - به عنوان بخشی از ادب فلسفی - عرفانی‌اش که عبیدالله جوزجانی آن را در شمارش تألیفات استاد یاد می‌کند.

عبر فی هذا الكتاب الاشارات عن فصول تشتمل علی احکام تثبت بتجشم، و بالتنبیہات عن فصول یکفی فی ثبوت احکامها النظر فی حدودها، ج ۲.

۱ - «الاول لا یدلّه، ولا ضدلّه، ولا جنس له، ولا فصل له، فلا حد له، ولا اشارة اليه، الا بصريح العرفان العقلی». «الاشارات والتنبیہات» ج ۳ / ۶۵.

۲ - همان، ج ۳ / ۱۷۴.

۲ - در رساله قضا و قدر که اشاره‌ای مختصر دارد.

۳ - در نمط نهم اشارات که می‌گوید: عارفان دارای مقامات و درجاتی هستند که ویژه آنهاست، پس، تو اگر اهل عرفان و معرفتی، این داستان را بیاب.<sup>(۴۵)</sup>

### طبیعت؛ آخرین نصیحت

«توقّف»، «توقّف»، «توقّف»! این است آخرین نصیحت دارنده مقام سینوی، در عظیم وادی‌هایی چون منطق و فلسفه و عرفان. او پس از عمری جستجو و سیر و تفحص و شاخه شکنی، در نهایت، شهر دریافت‌ها و داشته‌های خود را در مقابل شگفتی‌های طبیعت فرو می‌آورد و با خضوع تمام، از همگان می‌خواهد طبیعت و نیروهای کوچک و بزرگ آن را جدّی بگیرند و از علّیا و سفلائی آن غافل نباشند که دریای طبیعت، دنیای عجیبی است و حال که چنین است، چیزی را انکار نکنید و هر چیزی را در «بقعه امکان» بگذارید. بقعه امکان، آخرین محصول و توشه‌ای است که از کارگاه علم و معرفت سینوی بر جای مانده است.<sup>۱</sup>

و سرانجام، ابن‌سینا با سفارش به عجیب و شگفت بودن هستی، به فرجام خویش نزدیک می‌شود و دنیای فلسفه را ترک می‌کند، با این تمنا که: ای برادر! من از فنّ حکمت، خالص‌ترین آن را برای شما به ارمغان آوردم، آن را صیانت کنید و از افشای آن بر نامحرمان و نالایقان پرهیز کنید و این عهدي است که در پیشگاه خداوند آن را از شما اخذ می‌کنم و او بهترین وکیل هاست.<sup>۲</sup>

۱ - «ایّاک ان تکون تکبّسک و تبرّئک عن العامّة هو ان تبرّی منکرّاً لکلّ شیء، فذلک طیش و عجز، و لیس الخرق فی تکذّیبک ما لم یستبن لک بعد جلیته، دون الخرق فی تصدیقک ما لم تقم بین یدیک بیّنة، بل علیک الاعتصام بحبل التوقّف و ان ازعجک استنکار ما یوعاه سمعک ما لم تبرهن استحالته لک، فالصواب ان تسرح امثال ذلک الی بقعة الامکان، ما لم یددک عنه قائم البرهان، و اعلم انّ فی الطبیعة عجائب و للقوی العالیة الفعالة و القهوی السافلة المنفعلة اجتماعات علی غرائب.» «الاشارات و التنبیها»، ۳ / ۴۱۸.

۲ - «ایّها الاخ! انّی قد مخضتُ لک فی هذه الاشارات، عن زبدة الحقّ، و التمتک قفّی الحکم

## ریشه یابی ها

الف - کتاب اصول فلسفی:

با یک نظر «الاشارات و التنبیہات» را می توان مدخلی دانست بر اصول و قواعد کلی فلسفی اسلامی، چه بخشی از آنچه که «اصول و قواعد کلی فلسفی» خوانده می شود، در این کتاب آمده و در مواردی مختلف مورد اشاره و اشعار و استناد قرار گرفته است. اگر بخواهیم نمونه نام ببریم، می توانیم به قاعده «الواحد»، قاعده «ضد و ند»، محال بودن «دور» و «تسلسل»، «اجتماع نقیضین» و «عدم العلة» و امثال آن اشاره کنیم که سبب شده است اشارات، و رای حیات منطقی و فلسفی و عرفانی خویش، مأخذی محکم و قابل اعتنا بوده و حالت مأخذ عقلانی بودن خود برای قواعد عام را در طول تاریخ فلسفه اسلامی حفظ کند.

ب - مبانی عرفانی اشارات

در جایی از جلد دوم «شرح الاشارات»، و نمط های ما قبل آخر، عبارتی دیده می شود که نشان می دهد ابعاد الاهیاتی اشارات، هر چند در جلد سوم ظهور پیدا کرده، ولی از جلد سوم پیدا نشده و ریشه در قبل از نمط های سه گانه پایانی دارد:

أُنْظِرْ أَنْكَ إِذَا اسْتَشْعَرْتَ جَانِبَ اللَّهِ - عَزَّوَجَلَّ - وَفَكَّرْتَ فِي جَبْرَوْتِهِ،  
کیف یقشعُرُ جلدک و یقف شعرك؟<sup>۱</sup>

فی لطائف الکلم، فسنه عن الجاهلین و المبتذلین و من لم یرزق الفطنة الوقادة و الدربة و العادة، و کان صغاه مع الغاغة، او کان من ملحدة هؤلاء الفلاسفة و من همجهم، فان وجدت من تثقُ ببقاء سریرته و استقامته سیرته و بتوقفه عما یتسرّع الیه الوسواس، و بنظره الی الحقّ بعین «الرضا» و «الصدق»، فاتّه ما یسألک منه مدرّجاً مجزئاً مُفرقاً، تستفرس ممّا تسلفه لما تستقبله، و عاهده بالله و بایمان لامخارج لها، لیجرى فیما یأتیه مجراک، مُتأسیاً بک، فان اذعت هذا العلم، او اضعته فالله بینى و بینک و کفى بالله وکیلاً». همان، ۳ / ۴۱۹.

بور سینا، عرفان خویش را از طبیعت شناسی و هستی‌شناسی‌اش به دست آورده و دل در گروش نهاده، همانگونه که دل را در گرو «خود» نهاده است.

به طور کلی، پیش زمینه‌های مشرقیِ نمط‌های هشت و نه و ده اشارات را، باید در ترتیب خاصی جست که در نمط‌های پیش استوار شده است. شیخ در آغاز نمط هفتم، در حقیقت زنگ‌های عرفانِ استوار مشرقیه را به صدا در می‌آورد، آنجا که بدون هیچ مقدمه‌ای می‌پرسد:

«تأمل کیف ابتداء الوجود من الاشرف، حتّى انتهى الى الهیولی، ثمّ عاد من الاخص الى الاشرف، حتّى بلغ النفس الناطقة و العقل المستفاد؟»<sup>۱</sup>

«عوام متألّهین و متصوّقین»: در جایی از اشارات، به این عبارت از زبان شارح اشارات بر می‌خوریم و آن، در جایی است که در توضیح دیدگاه شیخ رئیس که نظری را شعری دانسته، اظهار می‌دارد علتش تخیلی بودن نظریاد شده است که «عوام المتألّه و المتصوّفة» را به اشتباه انداخته است<sup>۲</sup> و بدینگونه به حقیقی راه می‌بریم، و آن اینکه در اشارات، علاماتِ عالمانه‌ای فرو خوابیده است که جداکنندهٔ راست و دروغ برای اهل تالّه است.

به عقیده شارح اوّل اشارات؛ خواجه طوسی، مباحثِ نمطِ هشتمِ اشارات، عمدتاً برای اثبات «لذت عقلی» است:

یریدُ اثبات اللذة العقلیّة و بیان أنّها اکمل من الحسیّة، و هذان البحثان، هُما عمدة مطالب هذا النمط.<sup>۳</sup>

او آنگاه در این خصوص داد سخن داده است:

ثمّ أنّه ان استجمع الشرائط، فلا تُسلم أنّه یكون علوم اللذة، فانّا نرى كثيراً من المتعلمین الذین لم یعلموا الا مسائل معدودة، یتجهون بها اشدّ ابتهاج، و یؤثرون

۱ - همان، ج ۳ / ۲۶۳.

۲ - ذکر: انّ ذلك قولُ شعریّ غیر معقول، و انما نسبه الى الشعر، لانه مخیّل و بسبب تخیله یظنه عوام المتألّه و المتصوّفة حقّاً، ثمّ اشتغل بذكر الحجّة علی فساد... همان، ج ۳ / ۲۹۶.

۳ - همان، ج ۳ / ۳۴۵.

الاشتغال بمذاکرتها على ملك الدنيا وما فيها، فضلاً عن لذة مطعمٍ ما، او منكِحٍ ما.<sup>۱</sup>

که یاد آور داستانی است که از خود او در کُتُب تراجم نقل می شود که فرموده است: ... این الملک و بنات الملوک من هذه اللذة؟

### ج - فلسفه سیاسی

پیشتر اشاره کردیم که از تفاوت های جدی موجود میان پیشتازان یونان و ابن سینا، فقدان اندیشه سیاسی در منظومه آرای سینوی است، اما باید اشاره کنیم که ابن سینا در جایی از عرفانی ترین بخش «اشارات»، اندیشه سیاسی خود را طرح نموده که اشاره نمودن به آن خسارت بار به نظر می رسد. شیخ می گوید:

«لَمَّا لم يكن الانسان بحيث يستقلّ وحده بامر نفسه أَلَا بمشاركة آخر، من بنى جنسه، و بمعارضة و معاوضة تجريان بينهما، يفرغ كلّ واحدٍ منهما لصاحبه عن مهمّ لو تولّاه بنفسه، لازدحم على الواحد كثير، وكان ممّا يتعسر ان امكن، و جب ان يكون بين الناس معاملة و عدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميّز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدلّ على أنّها من عند ربّه، و جب ان يكون للمُحسن و المُسِيء، جزاء عند القدير الخبير، فوجب معرفة المجازى و الشارع، و مع المعرفة سبب حافظ للمعرفة، ففرضت عليهم العبادة المذكورة للمعبود، و كرّرت عليهم، ليستحفظ التذكير بالتكرير، حتّى استمرت الدّعوة الى العدل المقيم لحياة النّوع، ثمّ زيد لمستعملها، بعد النّفع العظيم فى الدّنيا، الاجر الجزيل فى الأخرى، ثمّ زيد للعارفين من مستعملها، المنفعة الّتى خصّوها بها فيما هم مولّون وجوهم شطره، فانظر الى الحكمة، ثمّ الى الرّحمة و النّعمة، تلاحظ جناباً تبهرك عجايبه، ثمّ اقم و استقم.»<sup>۲</sup>

این بیان شیخ، در توضیحات شافی خواجة شارح، با اصول چهارگانه ای که وی از آنها استخراج نموده، حاوی جدی ترین مطالبی است که امروزه «فلسفه سیاسی» خوانده

می‌شود، اما از ربط وثیقی که این فلسفه دیرین‌پا، با انگاره‌های کلامی و اجتماعی دارد، به سادگی می‌توان ابن سینا را از تتوری پردازان نظام جامع سیاسی اسلام - به معنای توحیدی و نبوی کلام - تلقی کرد. در این نظام است که «دین»، جایگاه اسلامی خود را می‌یابد و انسان‌شناسی و دین‌مداری و اصالت اصول بنیادین عقلی، در پیوندی همه جانبه، تلقی خاص متفکران اسلامی از انسان و اجتماع و ماوراء الطبیعه را سامان می‌دهد.

بدین ترتیب، ابن سینا نیز دارای یک نگره خاص اجتماعی است که از دل عرفان زاده می‌شود، در بستر کلام ظاهر می‌شود و دل به دریای شریعت می‌زند و این است مراد شیخ از: اقم و استقم.<sup>۱</sup>

تتوری خاص ابن سینا در فلسفه سیاسی که تبیین‌کننده نوعی دموکراسی قدسانی و توضیح دهنده یک نظام اجتماعی دین‌محورانه است، و در کلام شارحانه خواجه، شباهتی تام به تتوری‌های ابن خلدون یافته، خصوصاً که کلمه «تمدن» اصطلاحی در آن به کار رفته و بر مدنی بالطبع بودن انسان - به عنوان یکی از قواعد اشارت رفته<sup>۲</sup>، و نیز عنوان «سیاست» و «تغلب» نیز در آن مورد قصد واقع گردیده است<sup>۳</sup>، بعدها در تتوری‌های متفکرانی چون علامه فقید طباطبائی، رنگی عصری به خود گرفت، ولی در

---

۱ - ... فانظر الى الحكمة و هي تبقية النظام على هذا الوجه، ثم الى الرحمة، و هو ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم و الى النعمة و هي الابتهاج الحقيقي المضاف اليهما تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات، جناباً تهرک عجائبه، ای تغلبک و تدهشک، ثم اقم، ای اقم الشرع، و استقم، ای في التوجه الى ذلك الجناب القدس ۳/ ۳۷۳.

۲ - الانسان مدني بالطبع و التمدن في اصطلاحهم، هو هذا الاجتماع، فهذه قاعدة... همان، ج ۳ / ۳۷۲.

۳ - ثم اعلم، ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة و النبوة، ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا بها، [بل] انما هي امور لا يكمل النظام المؤدى الى صلاح حال العموم في المعاش و المعاد الا بها، و الانسان يكتفي في ان يعيش نوع من السياسة، يحفظ اجتماعهم الضروري، و ان كان ذلك النوع منوطاً بتغلب، او ما يجرى مجراه، و الدليل على ذلك، تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية. همان / ۳۷۴.

اصول اساسی خود، همان است که در کلام و «اشارات» شیخ الرئیس آمده است.

#### د - جای خالیِ گرایش‌های مکتبی

شیخ سینا در جایی، از امری مثل «شطرنج» و «نرد» و امثال آن‌ها، با عنوان خسیس و «خبثت» یاد کرده است که نشان دهنده یک تعلق اخلاقی دین‌محورانه است.<sup>۱</sup> با این حال، اصل «اشارات»، از گرایش‌های مکتبی به کُلّی تهی است و در آن، مطلقاً «حدیث» و «نقل» به چشم نمی‌خورد، کجا مانده که دارای گرایشی شیعیانه و سنیانه باشد. در اینکه شیخ گرایشی شیعی داشته، ظاهراً جای تردیدی نمانده است، و کسانی از مورّخان تصریح کرده‌اند که اندیشه‌های او در دنیای تشیع شکوفا شد و اضافه بر این، این گفتار او که: «التَّعَيَّنُ بِالنَّصِّ اَصَوْب»، نشان از غالب شدن او بر نزاع میان «تعیین» خلیفه بعد از رسول - طبق نظر شیعیان - می‌دهد.

در مجموع، شخصیت شیخ سینا نقلی نبوده و در چهره عقلی و عرفانی خود نیز، قومی و تیره‌ای و مکتبی به معنای متعارف نیست و خود را از چارچوب‌های رایج و قالب‌ها، محفوظ نگاه داشته است، هر چند که مدّعیانی فراوان، مدّعی‌اند که وی جزو آنهاست.<sup>(۴۶)</sup> این محفوظیت، در سیستمِ فرا نقلیِ اندیشه‌های او، وضوح بیشتری دارد. بر این اساس است که می‌بینیم در جایی، از نزدیک شدنِ شیوهٔ استلالِ شیخ بر شیوهٔ فقها، صدای اعتراض بلند شده و او دامن کبریائی مباحث عقلی را بلندتر از آن دانسته است که گردِ شیوهٔ نقلی خاصّ فقیهانه بر روی آن بنشیند.<sup>۲</sup>

۱ - ... و لو فی امرٍ خسیس، کالشطرنج و النرد و نحوه، ج ۳ / ۳۳۴.

۲ - و اعلم انّ هذه السّیاقه، تشبه سیاقه الفقهاء فی تخصیص بعض الاحکام العامّة باحکام تعارضها فی الظواهر، و ذلك لانّ الحکم بانّ العلم بالعلّة، یوجب العلم بالمعلول، ان لم یکن کليّاً، لم یمكن ان یحکم باحاطة الواجب بالکلّ، و ان کان کليّاً و کان الجزئی المتغیّر من جمله معلولاته، اوجب ذلك الحکم ان یكون علماً به لا محالة. فالقول بانّه لا یجوز ان یكون عالماً به، لا متناع کون الواجب موضوعاً للتغیّر، تخصیص لذلك الحکم الکلیّ، بحکم آخر عارضه فی بعض الصور، و هذا داب الفقهاء و من یجری مجراهم، و لا یجوز ان یقع امثال ذلك فی المباحث

در همین راستا، جای تعجب نیست که در بحث درون دینی چون «قضا و قدر» و «اثبات باری» و «وحدانیت»، حتی به یک حدیث نیز اشارت نرفته و جای آیات قرآن نیز خالی است، مگر که به تدرت در کلام شارحی بر قلم جاری آید. نمونه را می توان به آنچه که شیخ تحت عنوان تفاوت «زاهد» و «عابد» و «عارف» اشاره کرده است، اشاره کرد.<sup>۱</sup>

بیان شیخ در این زمینه، مشتمل بر حدیثی است که در جوامع روائی شیعی و سنی آمده است، ولی شیخ هیچ اشاره ای به آن ننموده و خود رأساً به استنتاج و تحلیل عقلی پرداخته است. شاید همین رأسی گری های شیخ بود که سبب منفور شدن چهره وی در نزد حدیث گرایان شد و خواب ها و مکاشفات در خاسر بودن ابدی او دیده شد و در پارهایی از کتاب هایی چند راه یافت.

این گفتار او که: «العارف یرید الحق الاول لا لشیء غیره، و لا یؤثر شیئاً علی عرفانه، و تعبده له فقط، لانه مستحق للعبادة»،<sup>۲</sup> و نیز این گفتارش که: «من اثر العرفان للعرفان، فقد قال بالثانی»<sup>۳</sup>، در حقیقت خود، کشفی بس بزرگ است که در گستره شریعت واقعی و منقولات راستین اصحاب تراز اول دین و معصومین، دارای برهان ها و شواهدی قابل اعتناست، ولی شیخ، خود به این حقایق رسیده و این بسی جای درنگ و

المعقولة، لامتناع تعارض الاحکام فیها. ج ۳ / ۳۱۶.

۱ - «الزهد عند غیر العارف، معامله ما، كأنه یشتري بمتاع الدنیا متاع الآخرة، وعند العارف، تنزه ما عما یشغل سره عن الحق، و تکبر علی کل شیء غیر الحق، و العبادة عند غیر العارف، معامله ما، كأنه یعمل فی الدنیا، لأجرة يأخذها فی الآخرة هی الاجر و الثواب، وعند العارف، ریاضة ما، لهیمه و قوی نفسه المتوهمه و المتخیلة لیجزاها بالتعوید عن جناب الغرور، الی جناب الحق، فتصیر مسالمة للسر الباطن حیثما یرتجى الحق، لا ینازعه فیخلص السر الی الشروق الساطع و یصیر ذلک ملكة مستقرة، كلما شاء السر، اطلع الی نور الحق، غیر مزاحم من الهمم، بل مع تشیع منها له، فیکون بکلیته منخرطاً فی تلك - «سلک» العلامة الجعفری - القدس».

۲ - همان، ۳ / ۳۷۵.

۳ - همان / ۳۷۵.



شگفتی دارد و آفرین بزرگ تاریخ را نثار روح بزرگ او می‌گرداند که چنین اندیشه تابانی داشته است.

خواجۀ شارح، در جایی از شرحش بر کلام شیخ، احتمال داده که او یکی از کلماتش را با ملاحظه حدیثی نبوی اظهار داشته باشد<sup>۱</sup> و تنها در قلم خواجۀ است که به احادیثی چند از منابع روایی شیعی بر می‌خوریم، تنها حدیثی که به قلم خود شیخ جاری شده، عبارتست از: کَلَّ مِیسَرُ لِمَا خَلَقَ لَهُ.<sup>۲</sup>

#### ت - غیبت مباحث قرآنی و تفسیری

اشارات و تنبیهات، در اصل خود از آثار عقلانی تمدن فلسفی اسلام محسوب می‌گردد، شاهد بر این موضوع، غیبت نقل و مباحث نقلانی است که در اغلب مباحث آن به چشم می‌خورد.

در اشارات، نه از حدیث اثری است و نه از فقه و اصول خبری، و نه از تفسیر نشانی. جز اشاره‌ای کوتاه در جلد سوم، در این اثر هیچ بحثی از مباحث قرآنی و تفسیری به میان نیامده است.<sup>۴۳</sup>

۱ - وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النَّبِيِّ: مَنْ وَقَى شَرَّ لِقَاقِهِ وَ قَبَقِهِ وَ ذَبَذَبَهُ، فقد وقى. همان ۳ / ۳۷۷.

۲ - «بحار الانوار» ج ۶۷ / ۱۹.

۳ - «تأمل، كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول و وحدانيته و برائته عن الصّامات الى تأمل لغير نفس الوجود، و لم يحتج الى اعتبار من خلقه و فعله و ان كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب اوثق و اشرف اى اذا اعتبرنا حال الوجود، فشهد به الوجود من حيث هو وجود و هو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الواجب. و الى مثل هذا اشير فى الكتاب الالهى: «سُرِّيهِمْ آيَاتُنَا فى الْآفَاقِ وَ فى أَنْفُسِهِمْ، حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ».

اقول: انّ هذا، حكم لقوم، ثم يقول: «أو لم يكف بربك أنّه على كلّ شيء شهيد».

اقول: انّ هذا حكم للصدّيقين الذين يستشهدون به، لا عليه. ج ۳ / ۶۶.

۴ - «قال قوم: انّ هذا الشّء المحسوس موجود لذاته، واجب لنفسه، لكنك اذا تذكرت ما قيل لك فى شرط واجب الوجود، لم تجد هذا المحسوس واجباً، و تلوت قوله تعالى: «لَا أُحِبُّ

اشاره‌ای که به قرآن در کلام شیخ می‌توان یافت، در شرح مرحله دوم از مراحل یازدگانه سلوک است که طی آن، ریاضت را توضیح داده و گفته است:

«ثُمَّ أَنَّهُ لِيَحْتَاجَ إِلَى «الرِّيَاضَةِ»، وَ الرِّيَاضَةُ مُتَوَجِّهَةٌ إِلَى ثَلَاثَةِ أَغْرَاضٍ؛ الْأَوَّلُ، تَنْحِيهِ مَا دُونَ الْحَقِّ عَنْ مَسْتَنِّ الْأَثَارِ، وَ الثَّانِي، تَطْوِيعِ النَّفْسِ الْأَمَّارَةِ، لِلنَّفْسِ الْمُطْمَئِنَّةِ، لِيَنْجَذِبَ قُوَى التَّخَيُّلِ وَ الْوَهْمِ إِلَى التَّوَهُّمَاتِ الْمُنَاسِبَةِ لِلْأَمْرِ الْقُدْسِيِّ.<sup>۱</sup>

شارح در توضیح این کلام، به انواع و اقسام نفس در قرآن پرداخته و به اجمال تمام، وجه تسمیه آنها را بیان کرده است.

اما جدی‌ترین اشاره قرآنی شیخ رئیس اشارت نگار، همان است که در توصیف مراتب عقل نوشته و به تأویل آیه مشهور و موسوم به «نور» مبادرت ورزیده است.<sup>۲</sup> همانگونه که خواجه نیز یادآوری کرده است، این متن شیخ، با الهام از آیه موسوم به «نور» نگارش یافته است.<sup>۳</sup> و باز این خواجه است که در ذیل بحث، حدیث: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را مورد توجه قرار داده است.<sup>۴</sup>

الْأَوَّلِينَ»، فَإِنَّ الْهَوَىَّ فِي حَظِيرَةِ الْإِمْكَانِ، أَفُولُ مَا... ۱۲۷ / ۳.

۱ - همان، ۳ / ۳۸۰.

۲ - «و من قواها، مالها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل، فأولها قوّة استعداديّة لها نحو المعقولات، قد يُسمّىها قومٌ عقلاً هيولانيّاً، و هي «المشكاة» و تتلوها قوّة أخرى، تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى، فتُهيأ به الاكتساب التّوابعي اما بالفكرة، و هي «الشجرة الزّيتونة» ان كانت ضعفي، او بالحدس، فهي «زيت» ايضاً، ان كانت اقوى من ذلك، فُتسمّى عقلاً بالملكة، و هي «الرّجاجة»، و الشّريفة البالغة منها قوّة قدسيّة «يكاد زيتها يضيء»، ثمّ يحصل لها بعد ذلك قوّة و كمال، اما الكمال، فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الدّهن، و هو «نور على نور»، و اما القوّة فان يكون لها ان يحصل المعقول المُكتسب المفروغ منه، كالشّاهد متى شئت من غير افتقار الى اكتساب و هو «المصباح»، و هذا الكمال يُسمّى عقلاً مستفاداً، و هذه القوّة تُسمّى عقلاً بالفعل، و الذي يُخرجُ من الملكة الى الفعل التّام و من الهيولاني ايضاً الى الملكة، فهو العقل الفعّال و هو النّار»، ۲ / ۳۵۳ و ۳۵۴.

۳ - فنقول: لَمَّا كَانَتِ الْإِشَارَةُ الْمُتَرْتِبَةُ فِي التَّمْثِيلِ الْمُرَدِّ فِي التَّنْزِيلِ لِنُورِ اللَّهِ - تَعَالَى - ...

مطابقة لهذه المراتب. ۲ / ۳۵۶ و ۳۵۷. ۴ - همان / ۳۵۷.

بنای شیخ، ظاهراً بر این بوده که مباحث خویش را «عقلی محض» بررسی کند. این است که حتی در جایی که مؤیداتی از نقل و حدیث در خصوص آنها قابل دسترسی آسان است، جای هرگونه اشاره به نقل و کلامی را خالی می‌بینیم، نمونه را می‌سزد که به بحث او در خصوص «واجبُ الوجود یجبُ ان یعقل ذاته بذاته، علی ما تحقیق»،<sup>۱</sup> اشاره کنیم. این برهان که همان «برهان وجوبی» یا «کمالی» است و چند قرن بعد از ابن سینا به نام دکارت ثبت شد، دارای مستندات حدیث و کلامی است که در گفتگوی اصحاب فکر و فرهنگ جدید، برای خود بازتاب‌هایی استوار یافته است. محمدتقی جعفری، در یکی از مجلدات پایانی تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، طی داستانی یادآور شده است: روزی با ریاضی دانِ مرحوم؛ آقای احمدامین قدم می‌زدیم. شخصی از دور پیدا شد و مرحوم امین، همین که او را دید، به من گفت: این شخص، در کاوش‌های فلسفی و ریاضی سابقه‌ای طولانی دارد ولی اکنون، انزوا پیدا کرده و از مردم، گریزان است و با فقر و فلاکت تلخی دست به گریبان می‌باشد، ولی در دوران تحصیل و مطالعات، بارقه‌های فکری شگفت‌انگیزی داشته است. سخن آقای امین به اینجا که رسید آن شخص، به ما نزدیک شد و امین به او سلام کرد، آنگاه این سؤال را مطرح کرد: از کجا و به چه دلیل می‌گوئی خدا وجود دارد؟ او بی‌درنگ در پاسخ گفت: دلیل، سؤال توس است. این را گفت و به سرعت از ما دو نفر دور شد.

امین به من گفت: شما از این پاسخ شگفت‌آور ایشان، چه فهمیدید؟ گفتم: «این رشته سرِ دراز دارد»، در گوشه‌ای بنشینیم تا آنچه را که به نظر من می‌آید، به شما عرض کنم. به کناری رفته و گوشه‌ای آرام پیدا کردیم و گفتم: پاسخ ایشان، از مطلبی ریشه می‌گیرد که گروهی از فلاسفه بزرگ، از آن جمله «دکارت» گفته‌اند. می‌گویند: با نظر به محدودیت تعقل و تجسم و تخیلات که دامنگیر بشری است، به هیچ وجه نباید مفهوم «بی‌نهایت» و «مطلق» و «ما فوق همه جهان هستی» به ذهن انسان خطور کند و سپس سؤال کند که آیا مفهوم «بی‌نهایت مطلق» و «ما فوق همه هستی» وجود دارد یا نه؟ سؤال مزبور، مانند هر سؤال دیگر، احتیاج به تصور و دریافت موضوعی دارد که مورد سؤال قرار می‌گیرد. این

سؤال که آیا چنان مفهومی وجود دارد یا نه، به طورِ مستقیم و قطعی، اثبات می‌کند که مفهوم مزبور، برای سؤال‌کننده قابل دریافت می‌باشد. [و] اگر مفهوم واقعاً دریافت شده باشد، مطابق برهان «کمالی» یا «وجوبی»، هستی آن مفهوم، اثبات می‌گردد.<sup>(۴۷)</sup>

### خلاصه‌نگاری و فشرده نویسی

شیخ سینا، بدون شک در «اشارات و تنبیهات» به اختصار نویسی تعدّد داشته است. این موضوع، دارای قراینی بی شمار می‌باشد که در سراسر کتاب واضح است و در مواردی چند تصریحاتی به آن شده است، از جمله شیخ در جایی گفته است اگر بخواهد تمام آنچه را که اهل صدق برایش حکایت نموده‌اند، نقل کند، کلام بسی طولانی خواهد گشت.<sup>۱</sup> انصاف آن است که در مواردی زیاد، شارحان راهِ اطناب در پیش گرفته‌اند، بدون آنکه لزومی برای این کار در بین باشد. این جدای از مواردی است که به دلیل خطر خیز بودن، و محل لغزش قدم‌ها، کار را به دست تطویل سپرده‌اند.<sup>۲</sup>

و ائما اطنبنا القول فیه، لأنّ اکثر الفضلاء الذین لم یتعمّقوا فی الاسرار الحکمیة، قد تحیروا فی هذه المسألة، و اقدموا الجهلهم بها علی تجهیل المتقدّمین من الحکماء و التّشیع علیهم.<sup>۳</sup>

با این حال، به نظر می‌رسد در نگره آنها نیز «اصل» بر رعایت اختصار است:

- هذا ما اتّضح لنا من امر هذه القصة و ما اوردت القصة بعبارة الشيخ،  
لئلاّ يطول الكتاب.<sup>۴</sup>

- فهذا ما ذكره فی الكتاب المذكور، و لو لا مخافة التّطویل، لاوردتُهُ

بعبارته و الشيخ جوّز بعد ذلك ان يقضى التّعقل المذكور بهم، الى

۱ - ثمّ انّی لو اقتصصت جزئیات هذا الباب، فیما شاهدناه و فیما حکاه من صدّقناه، طال الكلام، و من لم یصدّق الجملة، هان علیه ان لا یصدق ایضاً التّفصیل. همان، ۳ / ۴۱۳.

۲ - ائما اطنبنا فی هذا المقام و لم نحترز عن تکرار المعنی الواحد بعباراتٍ مُختلفة، لانه مثار الاوهام و مزال الاقدام. همان، ۳ / ۱۰۴. ۳ - همان، ج ۳ / ۲۴۹.

۴ - همان، ۳ / ۳۶۹.

الاستعداد للاتصال المسعد الذى للعارفين، و لى فى اكثر هذه المواضع نظر.

- تلخيص القول فيه يستدعى تفصيلاً لا حاجة بنا اليه.<sup>۱</sup>

- و الاعتراضات التى اوردها... تجرى مجرى هذه، و الاشتغال بها

يقتضى تطويل شرح الكتاب، بما ليس فى متنه.<sup>۲</sup>

آنچه از کلامِ خواجة شارح ظاهر مى شود، اين است که وى معتقد است اشارات داراى سياقى خاصّ است که در واضح ترين نموده‌اى آن، مى توان اختصار و دورى از تطويل را ياد کرد.<sup>۳</sup> خلاصه گوئى و التزام همه جانبه به آن، سبب گشته است شارح تنها به اين نکته اشاره کند که گريزى از اختصار ندارد و لى در عين حال، ناگفته نگذاشته که به موضوع اشکال وارد مى داند.<sup>۴</sup> بارى، اشارات کتاب اختصار است و کفايت:

- فهذه جمل من الاعتراضات، على ما ذكر الشيخ واجوبتها، قد اقتصرنا

عليها ايثاراً للاختصار، فانّ فيها و فيما سيأتى من بعد، لكفاية لمن اخذت

الفطنة بيده، كما قال الشيخ فى صدر الكتاب.<sup>۵</sup>

...و تکرار بسی بى فايده.<sup>۶</sup> در جایی خاص، خواجة شارح با ادّعائى گيرا و حائز

اهميت، خود را مجبور به بيان مطلبى مهمّ ديده و با آوردن اين نکته که اگر نبود که خود را ملزم کرده است مطالبى خاصّ را بياورد، در عين حال آوردن آن مطالب را خسارت بار شمارده و تن به کلام داده و در عين حال، باز مدّعى شده که اگر نبود که ملزم به اختصار گوئى است، دامن کلام را مى گسترده و گفتنى ها را گفتنى، تا به آن درجه در آن کفايت باشد و افسوس که در اینجا، بيش از اين «ايمان» نمى توان گفت.<sup>۷</sup>

۱ - همان، ۲ / ۱۳۸. ۲ - ۲ / ۳۱۹.

۳ - لما كان بيان كيفية الاحساس بها، يحتاج الى كلام طويل غير مناسب بسياسة الكتاب، لم

يتعرض له. همان، ۲ / ۳۳۱. ۴ - همان، ۳ / ۳۵۶.

۵ - همان، ۲ / ۳۲۲.

۶ - و اذ تقدّم ذكر ذلك مراراً، فلا فائدة فى التكرار. همان، ۲ / ۳۵۱.

۷ - و لو لا أنّى اشترطت على نفسى، فى صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما

## شارحانِ دنیای اشارات

فَإِنَّ التَّقْرِيرَ غَيْرُ الرَّدِّ، وَالتَّفْسِيرُ غَيْرُ التَّقْدِ.<sup>۱</sup>

شارحینِ اشارات، بارِ سنگینِ شرحِ کتابی را بر دوش کشیده‌اند که سنگینی آن تا به آن اندازه است که می‌یارسد نام آن در ردیف کتاب‌هایی که «می‌توانستند دنیا را تغییر دهند»، درج شود و شاید حجابِ معاصرت این اجازه را به آنها نمی‌داد به این نکته توجه یابند، و الاً هرگز به خود اجازه نمی‌دادند در مواردی کار آن را به سهولتی گیرند که مشاهده می‌شود و تطویل سایه گسترده بر جای این برکه نشانگر آن است.

حکایتِ شارحان و عیارِ شرح آنها بر اشارات شیخ رئیس، حکایتی دامن‌دار است که نفوذ در درّه‌ها و صعود بر قلّه‌ها و هم‌آوایی با ذره‌ها و قطره‌های این کتاب دامن‌گستر را می‌طلبد و گروه‌هایی باید دست به این حرکتِ چند جانبه زنند، ولی این مقدار هست که می‌شد شرحی بیش از این که زده شده است، علمی تر و فنی تر و دقیق تر بر این کتاب زد. در جایی از اشارات، به اشکال ادبی بی وجهی بر می‌خوریم که طبع آن شارحی کوشیده است شیخ را به اشتباهی فاحش در باب ساختن مفعول از لغتی متهم دارد و در فرجام، آن خبط را با دست غائبِ ناسخان کتاب فرو شسته است.<sup>۲</sup>

اجده مخالفاً لما اعتمده، لبینت وجه التّفصّي من هذه المضائق و غیرها بیاناً شافياً، لكن الشّرط املك و مع ذلك، فلا اجد من نفسی رخصةً، لا اشیر فی هذا الموضع الى شیء من ذلك اصلاً، فاشرتُ اليه اشارةً خفیةً یلوح الحقّ منها لمن هو میسرٌ لذلك. اقول: ... همان، ۳ / ۳۰۵.  
لو لا ان تلخیص هذا البحث علی الوجه الشّافی، یستدعی کلاماً بسیطاً، لا یلیق ان نورد امثاله علی سبیل الحشو، لذكرتُ ما فیہ کفایة، لكن الاقتصار ههنا علی هذا الایماء اولی. همان، ج ۳ / ۳۰۷ - ۱ - همان، ۱ / ۲.

۲ - ... لكن فی عبارته خطأ فاحش، و هو انه قد اخترع لـ «صار»، اسم مفعول و هو «المصیر» و نصب به. و الفعل الناقص، لیس بمتعد و لا واقع علی شیء و خبره لیس بمفعول، بل انما هو لتقریر الفاعل علی صفة، و لو فرضنا فرض محال ان له مفعولاً، فلیس المصیر اسم مفعول، بل هو مصدر، یقال: صرتُ الى فلان مصیراً. قال الله تعالی: و الى الله المصیر. و لو فرضنا انه اسم مفعول، فكيف یكون له مفعول؟ فلا یقال: زید ضارب «عمراً و عمر، مضروباً زیداً، بل مضروب

گفته شده است: علّت اینکه خواجه نصیر دست به قلم برد، تا شرحی بر اشارات بنویسد، این بود که به اعتراضاتِ امام فخر پاسخ دهد<sup>(۴۸)</sup> و بدین ترتیب، نه تنها کتاب «المحصّل» او را در «تحصیل المحصل» جواب داد، بلکه شرحی بر اشارات شیخ نوشت که از بزرگترین آثار فلسفه اسلامی محسوب می‌گردد و طّی آن نکته به نکته به اعتراضات و انتقادات امام فخر پاسخ داده و فلسفه بوعلی را بار دیگر احیا کرد. شرح خواجه از دقیق‌ترین و منظم‌ترین کتب فلسفی می‌باشد و تا به امروز از کتب مهم درسی این فنّ بوده است.<sup>(۴۹)</sup>

به گفته حکیم سبزواری: محقق طوسی - قدّس سرّه - در «شرح اشارات» ملتزم است که مخالفتِ ماتن نکند<sup>۱</sup>، ولی با این حال موادی پیش آمده که شارح بر علیه ماتن شورانده، از جمله: اعتراض دارد از جمله آنها آن که: لازم آید که ذاتِ واحدِ بسیط، «فاعل» و «قابل» آن صور باشد، از یک جهت.<sup>۲</sup>

در مقابل این موارد، او در جاهایی نیز به تحسین کلام شیخ نشسته است.<sup>۳</sup> از این موارد در شرح‌ها زیاد نیست.<sup>۴</sup>

شارحان بزرگ اشارات، در اصل دو تن‌اند: فخر رازی و خواجه طوسی. فخر، در صدد نقض و ابرام کلام شیخ رئیس بوده و خواجه کوشیده است تا کلام شیخ را از چنگ نقدهای افراطی فخر برهاند<sup>۵</sup>، بنابراین در شروح اشارات، بر خلافِ خود اشارات،

زید، او مضروبٌ لزید. و هذا تری خطأ فی خطاء، و کانه انما وقع فيه لما وجده فی المتن: ان کان بالفروض ثانیاً و مصیراً، و اظنُّ انَّ الشیخ قال: و صائراً ایاه، لانَّ الکلام فی صیورۃ الاول ثانیاً فهو صایره ایاه، فطغی فیہ قلم الناسخ. همان، ج ۳ / ۲۹۶.

۱ - «اسرار الحکم» / ۱۴۴. ۲ - همان.

۳ - و اعلم انَّ هذا الکلام لطیفٌ دقیقٌ جداً، و انه و ان فرضنا عدم تمامه فی الاستدلال، قوی متینٌ فی دفع الاشکال، م. همان، ج ۳ / ۳۰۷.

۴ - و فی عبارات الشیخ، لطائفٌ کثیره، یتبیّن للمتأمل فیها. همان، ج ۳ / ۳۷۸.

۵ - و این ادعا گزاف نیست که او به دنبال رازی بوده که به راه افتاده و به دنیای اشارات وارد شده است. در جایی از کلام خواجه آمده است: هذا البحث غیر متعلّق بهذا الموضع الاّ الشّارح

دنیاپی از قیل و قال جریان دارد و در موادی کم و نادر، دیده شده است که کلام شارحان با هم تطابق داشته باشد.<sup>۱</sup>

موارد چندی وجود دارد که مشتمل است بر اشکال‌گیری اشتباهاتِ رازی توسط خواجه، از جمله در بحث مربوط به تفاوت‌های «حدس» و «فکر» که نکته‌ای را که بر او گرفته «خط» خوانده و گفته است: خطبی است که علاوه بر مخالفت با متن، حاوی تناقضی صریح نیز هست.<sup>۲</sup>

روشن است که خواجه، برخوردی سماحت‌آمیز با نقدهای رازی نموده و به میزانی بس وسیع، او را با لحنی مؤدبانه مورد نقد قرار داده، و این روند را در تمام سطر و صفحات شرح الاشارات محفوظ نگاه داشته، و کنایت و تعریضی خارج از حدود نزاکت نمی‌توان یافت، جز موردی که طّی آن، او را به طرزی ناباورانه به تجاهل مُتَّهم نموده که برای تقرّب به جُهل، کلماتی بر قلم رانده است که از او بسی عجیب است، و قدرش والاتر از آن که بتوان از او پذیرفت. این کلام، متعّرضانه‌ترین سخنی است که در اشارات می‌توان به آن برخورد کرد.<sup>۳</sup>

لَمَّا أوردَه فقد لزمنا أن نبحت عما هو الحقّ فيه. همان، ۱ / ۲۳۹.

۱ - قال الشارحان: لَمَّا كان الثُّرَّهان على امتناع انفكاك الهيولى من الصُّورة، أنَّ الهيولى لو انفكَّت عن الصُّورة كانت أَمَّا ذات وضع، او غير ذات وضع والقسمان باطلان. همان، ج ۲ / ۹۱.  
۲ - والفاضل الشارح، جعل الحركة الثَّانية مُشتركةً بينهما، و خصَّ الأولى بالفكر، - دون الحدس - و قال: الحدس هو أن يقع الحدُّ الاوسط في الذَّهن أولاً، ثمَّ ينساق الذَّهن منه الى المطلوب، ثمَّ قسَّمه الى ما يقترن بشوقٍ، فيقدِّم الشَّعور بالمطلوب على الشَّعور بالأوسط، والى ما لا يقترن به، فيتأخَّر عنه. و ذلك خطُّ يشتملُ مع مخالفةِ المتن على التَّنَاقُض الصَّريح. همان، ۲ / ۳۵۹.

۳ - والفاضل الشارح، نسبَ كلام الشيخ في هذه الفصول الى التَّطويل، و رام اختصاره... و اقول: ليت شعري ما يُريد بالنَّفْس الَّتِي يقولون بها، ان اراد به ذات الانسان المُدرَكة المحرَّكة، فلا مغايرة، و ان اراد بها شيئاً آخر، فالشَّيْخُ لم يقل بها، و ينبغي ان يعلم أنَّ هذا الرَّجل، اعظمُ قدراً من ان يجعل امثال هذا، لكنَّه يتجاهل في كثيرٍ من المواضع تقريباً الى الجُهل. همان، ۲ / ۲۹۸ و ۲۹۷.



با این حال، نکتهٔ ادب‌آموز این که خواجه در هیچ یک از نقدهای خویش بر جرح‌های شارح رازی، از حدود و موازین ادب و احترام و معیارهای نقد علمی و اخلاقی خارج نشده و در همه موارد، از او با عناوینی چون: «الفاضل»، «الفاضل الشارح» و در مواردی هم «امام» یاد کرده و حریم او را محفوظ نگاه داشته است. تنها جایی که خواجه را در حال انتقادی بس طعنه‌آمیز می‌توان یافت، آنجاست که در بحثی اظهار می‌دارد: فانظر الی هذا الرجل الفاضل، کیف یخبط فی کلامه ولا یبالی این یدهب؟<sup>۱</sup> در این میان، قطب‌الشارح یک «مُحاکم» است. در کلام شارح صاحب محاکمات نمونه‌هایی می‌توان یافت در تعریض به امام، و من جمله در موردی می‌گوید: فالامام لم یتفطن بکلام الشیخ، حیث حملها علی الاجزاء العقلیة.<sup>۲</sup> شارح صاحب محاکمات، در جایی خواجه را متهم می‌کند به حرص بر محکوم نمودن امام رازی<sup>۳</sup>، و این منتهای بی انصافی تواند محسوب شد، اگر اشکالی که می‌گیرد، وارد باشد.

### دانسته‌های شنیداری

برخی از توضیحات شارحان بزرگ اشارات، مبتنی بر دانسته‌هایی شنیداری است. آنها به این موضوع، با عباراتی چون «هكذا سمعته»<sup>۴</sup> و نظایر آن تصریح نموده‌اند:

- و من الفضلاء من سمعته یقول: لنا تعقل العوارض الشخصیه، فان تلک العوارض، ان کانت عقلیه لم یشخاص شیئاً خارجياً وان کانت خارجیه، فهی عارضه فی الخارج، و من البین عند العقل ان تشخص العارض الخارجی، بل وجوده موقوف علی وجود المعروض و تشخصه فکیف یحتاج فی تشخصه الی العرض، و...<sup>۵</sup>

۲- همان، ۲/ ۱۹۸.

۱- همان، ۲/ ۲۰۰.

۳- فلیت شعری کیف یورد الاعتراض علی ما وجهه حتّی اشتغل بحلّه و ان هذا الا غفلة عن توجيه الکلام، او حرص علی تخطئة الامام، م. همان ۳/ ۲۴۲.

۵- همان، ۲/ ۱۳۰.

۴- همان، ۳/ ۳۲۰.

و قد سمعتُ بعضَ الافاضلِ بخراسان أنّه يذكر: أنّ ابن الاعرابی، اورد فی کتابه الموسوم بـ«النوادر»، قصّة ذکر فیها رجلاً و قعا فی اسر قوم... و لم یَتفق لی مطالعة القصّة من الكتاب المذكور، و هی علی الوجه الذی سمعته غیر مطابقةً للمطلوب هیهنا، لکنّها...<sup>۱</sup>

من الفضلاء من سمعته یقول: التّسبُّ علی عکس ما ذکر، فانّه...<sup>۲</sup>

### شخص و شخصیت شارحان الف - خواجه طوسی:

در میان دیدگاه‌های خواجه طوسی، یکی از نظریات او می‌تواند نمودی از ذهن و زبان او باشد و آن اینکه او معتقد است:

آن‌ما ورد به التّنزیل، اذا حمل علی ظاهره، لم یکن مخالفاً للاصول الحکمیّة.<sup>۳</sup>

او تحت عنوان «نکته» ای معتقد شده است: همان گونه که مطالب توسط کثیر طلبان فزونی یافته است، باید توسط کسانی دیگر کاهش گیرد و به دو اصل برسد.<sup>۴</sup>

خواجه طوسی جزو فلاسفه واقعی بوده است، نه متفلسفه، چه او خود متفلسفه را کم‌ارج‌ترین انسانها شمرده و گفته است: المتفلسفة المقلّدين... هم أرادوا الخلق.<sup>۵</sup> حکیم سبزواری، خواجه شارح اشارات را «سلطان المتکلمین خواجه نصیر طوسی - قدس سرّه» شناسانده است.<sup>۶</sup> اما نگاه حکیم سبزواری به ابن سینا بسی نکته‌دارتر است، آنجا که

۱ - همان، ج ۳ / ۳۶۵. ۲ - همان، ۲ / ۲۲۱.

۳ - همان، ۳ / ۳۳۱.

۴ - نکته و هی انّ المطالب، کما یكثرها المکترون، فللمقلّین ایضاً ان یقلّوها، بان یجعلوا اصولها اثنین مطلباً. همان، ۱ / ۳۱۲. ۵ - همان، ۲ / ۱.

۶ - «اسرار الحکم» / ۱۴۷. بعدها کسانی دیگر، از او با عنوان: «سلطان المحقّقین و برهان الموحّدين، حجة الفرقة النّاجیه، الخواجه نصیرالحقّ و الملة و الدّین» یاد کردند. «تتمّة المنتهی» / ۶۱۲، چاپ دوم ۱۳۸۳. از روی این کثرت لقب و نیز وفور استعمال آن درباره هر کسی، می‌توان تخمین زد در لسان این جماعت «الاسماء تنزل من السماء» است و بر روی

به بهانه شرح قصیده عینیّه وی، او را صاحب تمامیت می شناساند و می گوید: شیخ رئیس را - که مروج حکمت مشائیه است - قصیده عینیّه است<sup>۱</sup>، در این باب، چون لفظاً و معنأً تمامیتی دارد، مانند خودش که در میانه مشائین اسلام تمامیتی دارد و به همه فنون حکمت آراسته است، چنانکه از مادّه تاریخش نیز مفهوم می شود:

حجّة الحقّ ابو علی سینا در «شجع» آمد، از عدم به وجود در «شصا» کسب کرد، کلّ علوم در «تکز» کرد، این جهان بدرود<sup>۲</sup> در خصوص قصیده عینیّه، نظر بر این است که ابن سینا در خصوص قبل از جسم بودن نفس، بر افلاطون خرده گرفته، ولی در قصیده عینیّه، خود به همین رأی قائل شده است.<sup>(۵۰)</sup>

باری، در صدر شارحان دنیای اشارات، نام مردی به نام خواجه نصیرالدین طوسی درخششی نگین وار دارد. از او با عنوان «استاد بشر» و «عقل حادی عشر» یاد شده است.<sup>(۵۱)</sup> در اصطلاح «عقل حادی عشر» نکته ای نهفته است که طی آن خواسته اند بگویند: او از اقران و امثال خود بسی والاتر و بالاتر بوده است.

اینکه گفته شده است: در علوم مختلف خوشه چید و دیری نگذشت که در سراسر جهان اسلام به درجه ای از علم رسید که کسی نظیرش یافت نمی شد<sup>(۵۲)</sup>، مورد اتفاق مورخان تاریخ علم است که با نظر به بُعد ریاضی و تجربی وی، قابل قبول به نظر می رسد، هر چند در چنین نقل هائی، خطاهائی از سر اغراق و اغراق هائی از سر خطا، چندان بی محمل نیست.

او مردی داهی و فوق العاده باهوش بوده است. در ریاضیات، پایگاهی بس ارجمند داشت و رساله «شکل القطاع»، او، متضمّن مباحثی در مثلثات است که قبل از وی، کسی به آنها دست نیافته بود. در نجوم علاوه بر زیج ایلخانی که از شاهکارهای نجومی

همه.

۱. شیخ بهائی قصیده عینیّه ابن سینا را در کشکول آورده است: «کشکول» / ج ۲ ص ۲۱۶ - ۲۱۷ و «کتاب الکشکول» / ص ۲۰۶ و ۲۰۷. و نیز «اسرار الحکم» و نیز «وفیات الاعیان».

۲ - «اسرار الحکم» / ۳۵۸.

اسلامی است و تأسیس رصدخانه مراغه به امر هلاکو بر کتاب مجسطی بطلمیوس انتقاداتی وارد کرد که به عقیده سارتر دلیل کافی بر نبوغ او در علم فلک است، در فلسفه نیز همه جا حدّت ذهن و وسعت بینش او هویدا است.<sup>(۵۳)</sup> علی رغم همه مسائل، اقتدارِ خواجه طوسی در ساحتِ شرح و کوجه پس کوجه‌های دنیای فلسفه سینوی، واضح‌تر از آن است که نیازی به ذکر آن باشد، و همین موضوع سبب شده با یک چیرگی و اشراف و تسلّط خاص، موضوعات اشارات را مورد تحلیل قرار دهد.<sup>۱</sup> لازم به یادآوری است: شرح اشاراتِ جناب خواجه، یک مرتبه نوشته نشده است. قرآینی در کتاب وجود دارد که نشان می‌دهد خواجه آن را با مرور زمان و در طول چند دهه نوشته و بعد از نوشتن، باز آن را تکمیل نموده است.

این موضوع شاید یکی از عللِ ماندگاری و اتقان و استحکام کتاب باشد. او در توضیح و حل داستانِ سلامان و ابدال، تذکار می‌دهد که قصّه مطابق با نظر شیخ را، بیست سال بعد از اتمام نوشته شدن شرح یافته و آنگاه آن را نقل کرده است.<sup>۲</sup>

فتقول: الوجودُ لیس بکلی و ان کان مُطلقاً.

فتأمل فی هذا المقام، فأنّه لا يعرفه إلّا الرّاسخون فی العلم.<sup>۳</sup>

ب: قطب‌الدین رازی

قطب‌الدین رازی نیز از دیگر شارحان اشارات است که سعی کرده است میان اختلافات خواجه و فخر رازی، در حول کلام شیخ، توافقی حاصل کند.

۱ - تنها جایی که در کلام او، به غموضِ موضوع اشاره‌ای می‌بینیم، جایی است که اعلان می‌کند: تشخّص الهیولی بالصّورة المطلقّة من حیث هی فاعلةٌ لتشخّصها و سقط الدّور، و هذه المسئلةٌ من غوامض هذا العلم. «الاشارات»، ۲ / ۱۹۲.

۲ - و اما القصة الثّانية و هی الّتی وقعت الیّ بعد عشرين سنة، من اتمام الشّرح و هی منسوبة الی الشیخ، و کانها هی الّتی اشار الشیخ الیهَا، فانّ اباعبید الجوزجانیّ، اورد فی فهرست تصانیف الشیخ ذکر قصّة سلامان و ابدال له، و حاصل القصّة... همان، ۳ / ۳۶۷.

۳ - همان، ج ۳ / ۵۸.

قطب‌الدین رازی از کسانی بود که تعالیم مکتب مشائی را ادامه داده و آن را با برخی از عقاید مکتب اشراقی آمیخته و زمینه را برای احیای حکمت در دوره صفویه فراهم ساخت. کتبی مانند اشارات که زیاد شرح شده، با شروح فخرالدین رازی، خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی سیر چند قرن فلسفه مشائی را در بر دارد. این کلام سید حسین نصر است، اما نمی‌دانیم چگونه می‌توان میراثی به نام شرح اشارات را با آن منطق و با آن فلسفه و با آن حکمت و عرفان جزو فلسفه مشاء محسوب داشت؟ در اینجا اشاره به آخرین تعلیقی که قطب محاکم بر شرح اشارات زده است خالی از فایده به نظر نمی‌رسد:

هذا ما تلخص لدينا في شرح الشرح بالافكار المتواليه و فاض علينا من عالم القدس بالافاضات المتتاليه و اّنه اشرف ما كتب في الكتب و انفس ما يتوجه اليه ركاب الصّلب، لا يعرف قدره الاّ من اّيد من عندالله بذهن و قَادٍ و نظر في العلوم نقّاد و لا ينتفع به الاّ ذو دريه بتوجيه المباحث، اذ فكره متعلّقه في المبادى، حتى ينتهى الى الغايات. فالصّن الذى اوجب الشيخ في كتابه، فهو بهذا الكتاب اوجب و النهى عن اضاعته و اذاعته الى الجاهل و المتفلسفين اولى و اوجب، و فّقنا الله و جميع طالبي الحكمة لدرك الحق و و فّقنا على مقامات الصّدق، اّنه على كلّ شىء قدير و بالايجابه جديرّ و صلى الله على اشرف الاولين و الآخرين و آله الطّيبين الطّاهرين.<sup>۱</sup>

### نسخه‌ها و ناسخان

در «شرح اشارات»، کلمه «نسخه» و «ناسخ» زیاد به چشم می‌خورد و چنین به نظر می‌رسد که اشارات از تطاولِ نسخ در امان نمانده و طغیانِ قلم ناسخان، بسا مشکلاتی در این مجموعه فراهم آورده که در مواردی، آه از نهاد شارحانِ آن در آورده است.<sup>۲</sup>

۱ - همان، ۳ / ۳۶۱.

۲ - و رُبما وقع ذلك التّغيير من طغیان قلم النّاسخ. همان، ج ۳ / ۲۳۱.  
و انّ هذا التّقديم و التّأخير، انّما وقع من غفلة النّاسخ، و الله اعلم. همان.

در مواردی بس و بس، شارح را گمان چنین است که در نسخ اشارات، اضافات و تغییراتی توسط مُستسخین وارد آمده است:

«و الکذب» فی الکتاب سهو لعلّه وقع من ناسخیه فانّ اکثر الکتاب خالیة عنها، و قد رایت بعض نسخ هذا الکتاب ایضاً خالیاً عنها و کثیر من المتأخّرين لم یثبّوها لهذا و ذکرُوا قید الکذب فی مصنّفاتهم.<sup>۱</sup>

دستبردِ نسخ و سهو آن‌ها، در بی‌کرانه‌هایی از اشارات، دارای قراینی است که از چشمِ تیزنگرِ شارحی چونان خواجه طوسی البته نمی‌تواند پنهان بماند، تا از عیار نقدانی و حقّانی نگاشته‌ او کاسته گردد.

و الفاضل الشارح، لذلك جعلَ العقل بالملكة مرتبةً بعد الفكر و الحدس، و قبل القوة القدسیّة، و ذلك سهو منه، شهد به سائر کُتُب الشیخ و غیره، و منشأ هذا السهو، هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بین قوله: «او بالحدس و هو «زیت» ایضاً» و بین قوله: «ان كانت اقوى»، فهی زائدة، الحَقُّها النَّاسخون خطأً، و التَّقْدیرُ اتّصال الکلامین.<sup>۲</sup>

در این اشاره، با نظر به نسخ، سهو شارح رازی، کشف و بر ملا گشته است و این امری است مهم.

### از مباحث لفظی

عروبت اشارات، در حالت عمومی خود چندان ثقیل و فنی و متکلفانه نیست و یکنواختی آن، در مواردی چند، زنجزاد به نظر می‌رسد و آورده شده برخی عبارات فارسی، به جهت قَلّت بسیار شدید، چنان نیست که بتواند تنوعی در آن حاکم کند. توضیحات فارسی این اثر حتّی به تعداد انگشتان یک دست نیز نمی‌رسد ک نمونه‌ای از آن در جلد سوم قابل مشاهده است.<sup>۳</sup> در جایی از اشارات، به حکایتی بر می‌خوریم

۲- همان، ۲ / ۳۵۶.

۱- همان، ۱ / ۱۹۶.

۳- و تحقیق الاعداد، تقریب تأثیر العلة الی المعلول. و الاعداد بالفارسیّة: «آماده گردانیدن، یعنی ماده را از جهت تأثیر مؤثر آماده می‌گرداند». و لا شک أنّ المعدّ، یقرّب الی الوجود، فانّ

طعنه آلود، از صاحب ایساغوجی که البته از نوادر اشارات به شمار می‌رود. داستان طبق نصّ و نقل شیخ این است که:

حکایه: و کان لهم، رجلٌ يعرف بفرفوريوس، عمل فی العقل و المعقولات کتاباً یثنّی علیه المشاؤون، و هو حشفتُ کلّه، و هم یعلمون من انفسهم انّهم لا یفهمونه و لا فرفوريوس نفسه، و قد ناقضه من اهل زمانه رجلٌ، و ناقض هو ذلك المناقض بما هو اقسط من الاول.<sup>۱</sup>

مباحث لغوی اشارات، تا به آن حدّ نیست که بتوان حسابی روی آنها باز کرد، ولی در عین حال، در مواردی بس اندک به چشم می‌خورد:

یقال: هو عرضة الشیء و عرضة للشیء، اذا كان منتصباً لشیء لا یتعرضُ ذلك الشیء لغيره، و باقی عباراته واضحة.<sup>۲</sup>

حدّ بسیار کم و اندک کنکاش‌های لغوی اشارات، در دو نمط آخر اشارات، به جهت اینکه شیخ بعدی منشور به نوشته‌هایش بخشیده و از لغاتی جان‌دار و مایه‌ور بهره گرفته، به طرزی بی سابقه افزایش یافته و خواجه را بر سر توضیح و تشریح لغات و «واژه کاوی» نشانده است، هر چند برخلاف معمول، از هیچ «لغت‌نامه» و لغت‌دانی یاد نشده و در معانی لغت‌ها نیز، به کوتاه‌ترین و روشن‌ترین معانی اقتصار شده است، شاید به این دلیل که مُتد این شرح، از نوع‌های مرسوم و متداول شروح نیست. اشارات با اینکه از توجّه‌های صرفی و نحوی خالی است، در جایی از نمط آخر، به دایره‌ای از ترکیب‌های نحوی بدل شده. علّت این موضوع را باید در ضرورتی جست که ثقات عبارات‌ها ایجاب می‌کرده، درست مثل ضرورت‌های لغوی انماط آخر.<sup>۳</sup> پایان بخش این دیباچه

۱- همان، ۳/ ۲۹۵.

۲- همان، ۳/ ۱۰۳.

۳- همان، ۳/ ۳۲۷.

۳- و لفظة «کان» فی قوله: «ثم ان کان» ناقصة، «و ما یلوحه» اسمها، و سائر ما بعده الی قوله: «کمالاً ما»، متعلقاً به، «و حقاً» خبرها، و قوله: «صار للجسام السماویة زیادة معنی فی ذلك»، تالی القضية، و معناه: ان ارتسام الجزئیات فی المبادی، علی تقدیر کون الافلاک ذوات نفوس ناطقه، یکون أتمّ، و ذلك لتظاهر رأین عندها؛ احدهما کلیّ، و الآخر جزئی، فانّهما قد

– مثل دیگر نوشته‌ها و کتاب‌های این کمترین – قطعه نوئی است با عنوان «فرشته ناتنی» که به اهل «درک» و «عصر» و دانایانِ رازِ «حق السعوت» تقدیم می‌گردد:

نگاه‌ها میله دارند و  
 من آن فرشته نارس و ناقص و ملول  
 که نیاز به «فوری» یک مداوا داشت.  
 دست‌ها خشن زیان و  
 من آن «فرشته ناتنی»  
 که یک پنجه – فقط یک پنجه – مأوا می‌خواست.  
 بهارِ لفظ‌ها پر از زخم و جراحت،  
 من آن فرشته نانجیب و غریب  
 که آرزوی خونینِ نماز بهاری در سر داشت.  
 زمیستان فرشته ستیز است و  
 من آن فرشته مهبط  
 که برای شکسته بالش، نداشت خانه، لانه نداشت!  
 سقوط‌ها تان بسی تند شیب‌اند و  
 من آن کم نفسی  
 که شکاف رفتنش، بسی تنگ است.  
 گناه فرشته بودن  
 راهنمای خوبی برای آزدن یک دلتنگ است،  
 نشانی ام را، نشانه‌ام را گم نکنید!

۲۰ اسفند ۸۳ / کریم فیضی.

یستلزمان التَّیجَة كما فی الذَّهن الانسانی، و لفظة «مستور»، تورد فی بعض النسخ بالرفع، علی أنَّه صفة لضرب من النَّظر، و تورد فی بعضها بالتَّصغیر علی أنَّه حالٌ من الهاء التَّی هی ضمیرُ المفعول، فی قوله: «ما یلوحه» و هو الصَّحیح، لِأنَّ الموصوف بالاستتار، هو الحکم بوجود تلک النَّفوس التَّی... همان، ج ۳ / ۴۰۰.



## پی نوشت ها:

- ۱ - «ابن سینا به روایت اشکوری و اردکانی»، چاپ اول ۶۴، امیر کبیر، به قلم دکتر سید ابراهیم دیباجی / ۳۵.
- ۲ - گفته شده است: مولانا تنها در این بیت از ابوعلی سینا نام برده ولی در فحوای کلام خود چند بار به مناسبت هائی پوشیده از او یاد کرده و این یادآوری ها گاهی با طعنه و تعریض همراه است. «شرح تحلیلی اعلام مثنوی» / ۱۴۳.
- ۳ - «کشکول» / ۲۷۸.
- ۴ - «کشکول» / ج ۳ ص ۳۸۴.
- ۵ - «دایرة المعارف فارسی»، ۲ / ۳۳.
- ۶ - «دو بال خرد، عرفان و فلسفه در رساله الطیر ابن سینا»، شکوفه تقی، نشر مرکز / ۳۲.
- ۷ - بایسته به یادکرد است: سهروردی در تعظیم نمودن ارسطو، بر ابن سینا تعریض دارد. «با کاروان اندیشه» / ۲۱۷.
- ۸ - «نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت» / ۲۶۵ و نیز «خرد جاودان» / ۱۹۴.
- ۹ - شیخ در تعریف شعر می گوید: هو کلام مخیل مؤلف من اقوال موزونة متساویة و عند العرب مقفاه.... «فن الشعر» / ابن سینا. ابن سینا لذت بردن از تشبیه را به «تعجیب» بر می گردانند. به گفته شیعی کدکنی این سخن او با توسعه ای که می توان در مفهوم تعجیب قائل شد، بسیار سخن دقیق و قابل ملاحظه ای است. «صور خیال در شعر فارسی» چاپ سوم انتشارات آگاه / ۳۴. لازم به یادآوری است که اشعار زیادی به ابن سینا نسبت داده شده که قطعاً از او نیست و آن مقداری که می تواند به او مربوط باشد، نیاز به یک بررسی دقیق دارد. گفته شده است: ابن سینا رساله هائی نیز در موسیقی داشته است و اگر چه در نواختن ساز و موسیقی عملی به پای موسیقی دان بزرگ، فارابی نمی رسد، اما نظراتش درباره موسیقی هنوز

نیز شگفت و در خورِ نگرش است. «کارنامه ابن سینا» / ۷۸. به مناسبت آغاز هزاره دوم زندگی بو علی، گزارش فریدون جنیدی، چاپ نخست ۱۳۶۰، انتشارات بنیاد نیشاپور.

۱۰ - «ابن سینا به روایت اشکوری و اردکانی»، / ۳۹ و ۴۰.

۱۱ - «بزرگان فلسفه» / ۱۰.

۱۲ - از آن وقتی که حکمت و فلسفه در یونان شروع به ظهور نمود، الی یومنا هذا و تا روز قیامت، صدها و هزارها عقاید و آرا و فرق و تئوری‌های فلسفی ظهور نموده و خواهد نمود و هر فرقه‌ای با دلایل قاطعه و حُجج واضح، ردّ فرقه دیگر را می‌نماید. «نامه‌های قزوینی به تقی‌زاده»، چاپ اول مرداد ۱۳۵۱، به کوشش ایرج افشار / ۱۸۱.

۱۳ - «بزرگان فلسفه» / ۱۰.

۱۴ - نوزائی، عصرِ دگرگونی ژرف در راه و روش‌های اندیشه سده میانه. پیش از این، وقتی اهل علم، سده‌های میانه را دوره سترونی معرفّی می‌کردند، گفته می‌شد: نوزائی یا رنسانس تمدّن، در ایتالای پس از ۱۳۰۰ رخ داد. امّا این دیدگاه دیگر پذیرفته نیست. اصطلاح «رنسانس» به جای آنکه بر «نوزائی تمدّن» دلالت کند، تنها به معنای دگرگونی‌های مهمی است که پس از ۱۳۰۰ م، در ایتالیا رخ داده و تا پیش از ۱۶۰۰، به سایر بخش‌های اروپا گسترش یافته است. تاریخ تمدن، ۲ / ۳. بنگرید به فصل سوم کتاب «تاریخ علم» نوشته دامپیِر، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، صص ۱۴۵ - ۲۲۰. در این کتاب آمده است: جریان‌ها با قوّت تمام به هم می‌رسند و سیلاب بزرگ نوزائی را تشکیل می‌دهند... روحیه نوزائی نخستین بار در ایتالیا ظاهر شد، بعداً از ویرانه دوره‌های قدیم اندک اندک باز نمایان شد... / ۱۵۴، نوزائی گسترده‌تر از آن بود که به ادبیات منحصر باشد. از تأثیرهای دیگر، موجبات ایجاد مایه فکری بی سابقه‌ای را فراهم آورد، هر چند عنصر ادبی قدیمی‌ترین و یکی از مهمترین عناصر بود... / ۱۵۵. امّا جریان اصلی نوزائی آلمانی از راه تحقیق در کتاب مقدّس، به «اصلاح دینی» انجامید. آلمان قوّت و گرایش‌های فکری تازه‌ای پیدا کرد، اما نه آرمان ایتالیایی درباره فرهنگ خودی را پذیرفت و نه مثل ایتالیا به پیرایش شرک پرداخت... / ۱۵۷. اشاره به این نکته خوب است که در تاریخ بشر، سه دوره‌ای که شگفت‌انگیزترین تحولات فکری در آنها دیده می‌شود، یعنی عصرِ اوج یونان، عصر نوزائی و سده‌ای که دوره ما را در بر می‌گیرد، همگی عصر گسترش‌اند، چه گسترش جغرافیایی و چه اقتصادی و از این رو نیز عصر افزایش ثروت

و امکانات برای زندگی مرقه‌اند. / ۱۶۰. نیکلاس کاپالدی می‌گوید: معمولاً به آن دوره تاریخی که در پی سده‌های میانه می‌آید، «رنسانس» می‌گویند. مشخصه این دوران، گرایشی نوین به موارث یونان و روم است. حقیقت امر این است که: رنسانس، به هیچ بازنگری جدی در نگرش آدمی به عالم نینجامید. اگر قرار بر کلی‌گویی باشد، باید بگوئیم: رنسانس در وهله اول، دل نگران مسأله ارزش‌ها بوده است، چگونه انسان به رابطه‌اش با دیگر انسان‌ها و با خدا می‌نگرد. چهره‌های سرشناس رنسانس، انسان‌گرایان بودند و دل مشغولی نخست آنها «هنر» و «ادبیات» بود... فلسفه علم ص ۶۷ و ۶۸. بیداری، از راجر بیکن (متوفی در ۱۲۹۴ مسیحی) آغاز شد و با لئاردو داوینچی، که دریای مواجی بود (۱۵۱۹ - ۱۴۵۲ مسیحی) توسعه یافت. در نجوم با کپرنیک (۱۵۳۴ - ۱۴۷۳ مسیحی) و با گالیله (۱۶۴۲ - ۱۵۶۴) به حد کمال رسید. پیشقدم نهضت در مغناطیس و الکتریسته گیلبرت (۱۶۰۳ - ۱۵۴۴) و در طب و تشریح و سالویوس (۱۵۶۴ - ۱۵۱۴ مسیحی) و هاروی (کاشف دَوَران خون: ۱۶۵۷ - ۱۵۷۸) بودند. به همان اندازه که علم پیشرفت می‌کرد، «ترس» از میان می‌رفت، دیگر کسی «مجهول» را پرستش نمی‌کرد، بلکه سعی می‌کرد بر آن غالب آید. اطمینان، روح جدیدی در مردم می‌دمید، سدها پی در پی می‌شکست، دیگر برای بشر، حد و مرزی نمانده بود.... این عصر، عصرِ عمل و امید و شدن بود، در هر میدانی اقدامات و فعالیت‌های جدید به عمل می‌آمد و دنیا منتظر آوازِ روحی بود که همه اینها را در خود ترکیب و خلاصه کند. این همان فرانسیس بیکن بود، تواناترین مغزِ قرون جدید. او زندگی نواخت که تمام اذهان را آماده کار ساخت و اعلام کرد که: اروپا به سن بلوغ رسیده است. تاریخ فلسفه، / ۹۸ و ۹۹. نیز آنچه در حاشیه «تذکره شاه طهماسب»، به نقل از زرین‌کوب یادداشت کرده‌ام.

۱۵ - نمونه را می‌توان یاد کرد از اظهاراتی که غزالی در کسوت یک متکلم در حقش نمود و معتقد بود: در بین مُتفلسفان اسلام هیچ کس مانند ابن سینا و فارابی به نقل علم ارسطاطالیس برخاسته، پس تکفیر آنها واجب است. «با کاروان اندیشه» / ۱۳۲.

۱۶ - «دو بال عقل و خرد» / ۸.

۱۷ - این انسان بزرگوار در حدود کمتر از ۶۰ سال زندگی خویش با همه گرفتاری‌ها و مشکلات توانست بزرگترین و برجسته‌ترین نقش را در تکوین و تکامل علم و اندیشه در جهان اسلام و بلکه در سراسر مشرق زمین آن روز ایفا کند. «الاهیات نجات»، ترجمه سید

- یحیی یثربی، چاپ اول ۷۰ / انتشارات فکر روز / ۱۳.
- ۱۸ - «خرد جاودان»، چاپ اول ۸۲ / سروش / ۱۹۳.
- ۱۹ - «کشکول» / ۴۲۸.
- ۲۰ - «شرح تحلیلی اعلام مثنوی» / ۱۲۰ و «نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت» / ۲۶۳.
- ۲۱ - «بزرگان فلسفه» هنری توماس، ترجمه فریدون بدره‌ای، بی تا، بی جا، انتشارات کیهان و علمی فرهنگی / ۸.
- ۲۲ - «مقاله‌های فروزانفر» / ۲۰۵.
- ۲۳ - «مقاله‌های فروزانفر» / ۲۰۷.
- ۲۴ - «فیلسوف عالم» جعفر آل یاسین، دارالاندلس، چاپ اول ۱۴۰۴ / ۳۱ و ۳۲.
- ۲۵ - همان / ۳۱.
- ۲۶ - «نقد عقاید؛ بررسی نظرات انتقادی ابوالبرکات بغدادی»، دکتر حمید عیدی، چاپ اول ۸۱ انتشارات افلاک / ۳۴.
- ۲۷ - همان. / ۳۷.
- ۲۸ - «کارنامه ابن سینا»، / ۱۱.
- ۲۹ - «خرد جاودان» / ۱۹۴.
- ۳۰ - «اشارات»، ۳ / ۳۸۸.
- ۳۱ - «اشارات»، ۳ / ۳۸۹.
- ۳۲ - همان، ج ۲ / ۳۹۹.
- ۳۳ - همان، ج ۳ / ۴۰۱.
- ۳۴ - «دایرة المعارف فارسی» به سرپرستی غلامحسین مصاحب، ج ۱ / ۳۳ و ۳۴.
- ۳۵ - «ابن سینا به روایت اشکوری و اردکانی»، / ۱۲۶.
- ۳۶ - همان / ۶۱ ترجمه فارسی دو نمط آخر اشارات در این کتاب آمده است: صص ۶۱ - ۱۰۹.
- ۳۷ - باید توجه داشته باشیم که این نظر موافق است با آنچه فخر رازی به نقل خواجه در آغاز نمط هشتم اظهار داشته و گفته است: وقد ذکر الفاضل الشارح: انّ هذا الباب، اجلّ ما فی

هذا الكتاب، فإنه رتب فيه علوم الصوفية ترتيباً، ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده ج ۳ / ۳۶۳.

۳۸- «الاهيات نجات» / ۱۵.

۳۹- «خرد جاودان» / ۱۹۶.

۴۰- گفته می‌شود مطالبی که ابن سینا در نمط‌های هشتم و نهم اشارات مطرح کرده، نشانه تعقل برین است / ۳۲ «معمای حیات» - ویراسته اینجانب - و «تفسیر نهج البلاغه» ج ۷ و نیز عرفان اسلامی - ویراسته اینجانب - که با عنوان انگلیسی «عرفان مثبت» در دست چاپ است.

۴۱- به گفته نصر: تنها در جهان تشیع و مخصوصاً ایران و حوالی آن بود که فلسفه ابن سینا پس از اینکه توسط سهروردی تعبیر و تأویل شد، به وسیله خواجه نصیرالدین طوسی تجدید حیات کرد و سپس با افکار عرفانی مکتب ابن عربی آمیخت و به دست میرداماد و ملاصدرا [رسید] و به صورت عنصر مهمی در یک مشرب جدید فلسفی در دامنه تشیع احیا شد و تا به امروز حیات خود را حفظ کرده است. «نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت» / ۲۷۳.

۴۲- همان. نامه منسوب به ابن سینا به شیخ ابوسعید ابوالخیر، به فرض صحت این انتساب، جزو ذخائر معنوی و موارث حکمی شیخ الرئیس باید شماره شده<sup>۱</sup> و به گفته فاضل اردکانی: این وصیت بر مراتب عالی اصول حکمت منطبق است و عبارت‌های آن، هر یک گنجی است از حکمت. «ابن سینا به روایت...»، امیر کبیر / ۵۸.

۴۳- «نظر متفکران...» / ۲۷۷،

۴۴- «نظر متفکران...» / (۲۸۴).

۴۵- بنگرید به: «عرفان پلی میان فرهنگ‌ها»، چاپ اول ۸۳ / ج ۲ / ۳۸۴ و ۳۸۵.

۱- این نامه در کشکول شیخ بهائی آمده است و اینگونه شروع می‌شود: ایها العالم، وفقک الله لما ینبغی و رزقک من سعادة الابد ما تبتغی. ائی من طریق المستقیم علی یقین الا ان اودیة الظنون علی الطریق المستجدة متشعبة و ائی من کل الطالب طریفة و لعل الله یفتح لی من باب حقیقة حاله بوسيلة تحقیقه و تصدیقه.. «کتاب الکشکول» / ۲۹۱ و «کشکول» - طبع فراهانی - / ج ۳ ص ۴۵۷ - ۴۵۹.

۴۶- به گفته قزوینی: آقای فروغی راجع به جشنی که تُرک‌ها برای مرور نهصد ساله از وفات ابن سینا که به عقیده ایشان ترک بوده، شرحی مرقوم فرموده بود و می‌خواهند در اروپا شاید توسط بعضی مُستشرقین بتوان کنفرانس‌هایی داد که در خصوص ایرانی بودن ابن سینا که حرف ترک‌ها را باطل کند...» «نامه‌های قزوینی به تقی زاده» / ۲۶۶.

۴۷- «تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی»، ج ۱۱ / ۳۴۵ و ۳۴۶.

۴۸ و ۴۹- «خرد جاودان» / ۲۰۲ و ۲۰۳.

۵۰- «با کاروان اندیشه» / ۲۱۶.

۵۱ و ۵۲ و ۵۰۳- «بزرگان فلسفه» / ۴۰۴ و ۴۰۵.

۵۴- «جاودان خرد» / ۲۲۶.

## پیشگفتار: گفتاری در منطق سینوی

با نظری اجمالی به تاریخ منطق در می‌یابیم که: این علم در سیر تحول تاریخی خویش، مراحل مهمی را پشت سر گذاشته که مجموعاً به حوزه‌ها و مکاتب زیر قابل تقسیم است:

- منطق ارسطویی

- منطق رواقی - مگاری

- منطق سینوی

- منطق قرون وسطی

- منطق رنسانس

- منطق جدید.

بی‌شک، یکی از دوره‌های درخشان تاریخ منطق که علاوه بر طرح ایده‌ها و ابداعات مستقل، حلقه واسطی در انتقال میراث منطقی یونان به دوره‌های پس از خویش نیز به شمار می‌رود، «منطق سینوی» است.

منظور از منطق سینوی، اشاره به مجموعه‌ای از ابداعات و نوآوری‌هایی است که اصول و مبانی آن توسط ابن سینا، منطق‌دان شهیر جهان اسلام، ارائه شده و پس از وی، توسط پیروانش همانند خواجه نصیرالدین طوسی، نجم‌الدین کاتبی قزوینی، سراج‌الدین ارموی، قطب‌الدین رازی و... بسط و توسعه یافته و به کمال رسیده است. در بین این نوآوری‌ها، به ویژه باید به دو نظریه مهم منطقی زیر اشاره نمود:

۱- نظریه قیاس اقترانی شرطی<sup>۱</sup> ۲- نظریه موجّهات زمانی<sup>۲</sup>.

---

۱. Theory of hypothetical attributive syllogism

۲. Theory of temporal modalities

عناصرِ اولیهٔ نظریات مزبور، اگرچه ریشه در مباحث منطقی ارسطو و رواقیون دارد، لیکن به عنوان یک نظام مستقل منطقی، تنها در آرای ابن سینا ارائه گردیده است. اهمیتِ صوری این دو نظریه و بسط و گسترشی که به ویژه پس از ابن سینا، یافته‌اند تا آنجاست که این دوره از پژوهش‌های منطقی را می‌توان به دورهٔ منطقی سینیوی<sup>۱</sup> یا «منطق سینیائی» نامگذاری نمود و اهمیت آن را در تاریخ منطق، در کنار دیگر مکاتب منطقی مثل «منطق ارسطویی» و «منطق رواقی - مگاری»، مورد تأکید قرار داد. متأسفانه ابداعات مزبور، به علت نبودن زمینهٔ آموزشی - پژوهشی مناسب در ایران، در بوتۀ اجمال و ابهام رها شده‌اند و مبانی و ریشه‌های آن و هم چنین توالی و نتایج آنها مورد بررسی و تحقیق قرار نگرفته است.

در بین مورخان و محققان معاصر منطق، نیکولاس رشر<sup>۲</sup>، منطق‌دان شهیر آلمانی و استاد دانشگاه پیتسبورگ آمریکا، بی‌شک جایگاه ویژه‌ای دارد. وی که از مشاهیر منطق جدید نیز محسوب می‌شود از معدود منطق‌دانان غربی است که بررسی و مطالعه عمیقی در تاریخ منطق و به ویژه تاریخ منطق در جهان اسلام داشته و در عین حال، سعی فراوان و بلیغی نیز در بازشناسی، معرفی، فرمول‌بندی، نمادگذاری و در پاره‌ای مواضع تصحیح و تکمیل ابداعات و نوآوری‌های منطق‌پویان مسلمان به ویژه دو نظریهٔ یاد شده، یعنی نظریهٔ «قیاس اِقتِرانی شرطی» و نظریهٔ «موجّهات زمانی»، داشته است.

### سیر منطق در جهان اسلام<sup>۳</sup>

علم منطق در جهان اسلام، همانند دیگر شاخه‌های علوم و فلسفه در قرون وسطی، کاملاً یونانی است و با فلسفه شرقی (فلسفه ایران، هند و چین) ارتباط چندانی ندارد.

۲. Nicholas Rescher

۱. Avicennan logic

Rescher, Nicholas. "Arabic Logic", in Encyclopedia of philosophy. edit. Paul Edward,

۳. Vol. 4, Macmillan Company, USA 1972, pp. 525 - 527.

مترجم در سراسر مقاله حاضر، برای اجتناب از پاره‌ای سوء فهم‌ها، به جای واژهٔ «منطق عربی». عبارت «منطق در جهان اسلام» را به کار برده است.



این منطق همان گونه که توسط مکتب ارسطویی<sup>۱</sup> متأخر یونانی حفظ و منتقل شده بود، تماماً به تقلید از سنت یونانی کلاسیک توسعه یافت.

مقاله حاضر تکامل منطق را در جهان اسلام، از نقطه شروع آن، در اواخر قرون هشتم (قرن دوم هجری)، تا اقول آن در قرن شانزدهم میلادی (قرن دهم هجری)، به اختصار و تنها با ذکر مهم ترین گرایش ها، شخصیت ها و موفقیت ها شرح می دهد.

اطلاعات مربوط به نویسندگان خاص را، در کتاب تاریخی کارل بروکلمن به نام تاریخ ادبیات عرب می توان یافت.<sup>۲</sup>

### انتقال منطق یونانی به جهان اسلام

مسلمانان پس از فتح سوریه و عراق، با تعالیم یونانیان، آن گونه که در نزد فرقه های مسیحی به ویژه نسطوریان<sup>۳</sup>، منوفیزیان<sup>۴</sup> یا یعقوبیان<sup>۵</sup> تبلور یافته بود، ارتباط پیدا کردند. این فرقه ها مراکزی مثل انطاکیه<sup>۶</sup>، ادسا<sup>۷</sup> و نصیبین<sup>۸</sup> را جایگزین تحقیقات هلنیستی اسکندریه نموده بودند. بنابراین، نخستین نویسندگان منطق به زبان عربی، دانشمندان مسیحی سوری بودند و مطالعات منطقی آنها که کاملاً مرتبط با علم طب بود، به زبان عربی ترجمه شد و زمینه ساز پیشرفت و توسعه منطق در جهان اسلام گردید. گزارش کنندگان سوری و سریانی زبان منطق ارسطو به ترتیب معمول و متعارف زیر به مطالعه آثار منطقی پرداختند.

۱. Aristotelianism

Brockelmann. C, Geschichte der arabischen Litteratur (GAL). 2 Vols. Weimar 1890;

. Berlin 1902; 2d ed. Leiden

1943 - 1949; 3 supp. vols. Leiden 1937 - 1942

۲. Monophysites

۳. Nestorians

۴. Antioch

۵. Jacobites

۶. Nisibis

۷. Edessa

Ioagoge<sup>۱</sup>) (اثر رفوریوس<sup>۱</sup>); Categories; De - Interpretatione; Prior Analytics, Posterior Analytics, Topics, De - Sophisticis Elenchis, Rhetoric, Poetics.

این نه اثر، به عنوان نه بخش متمایز منطق، مورد نظر قرار گرفت که هر بخش بر متن استاندارد خویش مبتنی است. ساختار مزبور از منطق ارسطویی، مورد پذیرش مسلمانان قرار گرفت و منجر به سازمان و ترتیب زیر در موضوع منطق گردید:

بخش	نام عربی	متن اصلی
(۱) مقدمه	الایساغوجی (al - isaghuji)	Ioagoge
(۲) مقولات	المقولات (al - maqulat)	Categories
(۳) تعبیر و تفسیر <sup>۲</sup>	العباره (al - ibatah)	De - Interpretatione
(۴) تحلیل	القیاس (al - qiyas)	Prior Analytics
(۵) برهان <sup>۳</sup>	البرهان (al - burhan)	Posterior Analytics
(۶) جدل	الجدل (al - jadal)	Topics
(۷) سفسطه	المغالطه (al - mughalilah)	De - Sophisticis
Elenchis		
(۸) خطابه	الخطابه (al - khitabah)	Rhetoric
(۹) شعر	الشعر (al - shir)	Poetics

به تمامی این مجموعه به عنوان «نه کتاب منطق» و گاه، به عنوان هشت کتاب (به استثنای Poetics یا Isagogo) ارجاع و اشاره شده است. چهار مقاله (کتاب) اول، تنها مقالاتی بودند که قبل از سال ۸۰۰ میلادی، به زبان سریانی و قبل از سال ۸۵۰ میلادی (۲۳۴ هـ)، به زبان عربی ترجمه شدند و با نام «کتب چهارگانه» موسوم گردیدند.<sup>۴</sup>

۱. Propyry

۲. Hermeneutics

۳. Apodictica

۴. کتاب Isagoge توسط ابن قاسم رقی (۷۸۰ - ۸۴۰ م) دو کتاب Categories و De Interpretatione توسط

اسحاق بن حنین (۸۱۰ - ۸۷۷) و کتاب Prior Analytics توسط ابن بطریق (۷۷۰ - ۸۳۰)، و تذاری / نیازورس

(۷۹۰ - ۸۵۰)، ترجمه شده بودند - مترجم.

این کتاب‌ها، موضوع مطالعات منطقی در برنامه تحصیلات بنیادی آکادمی‌های سوری تلقی می‌شدند. ترجمه‌های عربی مقالات منطقی ارسطو و ترجمه تحقیقات و شروح یونانی این مقالات زمینه را برای اولین نویسنده فیلسوف عرب زبان، یعقوب بن اسحاق کندی ۸۰۵ - ۸۷۳ م (۱۸۹ - ۲۵۷ هـ)<sup>۱</sup>، فراهم آورد. نوشته‌های وی درباره متون منطقی ارسطو، شاید اندکی تفصیلی‌تر از نوشته‌های اجمالی دیگر نویسندگان باشد.

### مدرسه بغداد<sup>۲</sup>

در اواخر قرن نهم و قرن دهم میلادی، منطق تنها در مدرسه منطق‌یون بغداد متمرکز و منحصر شده بود. بنیانگذاران این مدرسه از اعضای یک گروه کاملاً متشکل از مسیحیان سوری بودند<sup>۳</sup> که شامل معلمانی چون؛ ابوبشر متی بن یونس و معلمان آنهاست. ادامه دهندگان و پیروان تعلیم این مدرسه، یحیی بن عدی شاگرد متی بن یونس، و شاگردان وی و شاگردان این شاگردان بودند. در واقع تمامی این افراد، به استثناء ابونصر فارابی - که یک مسلمان بود - از مسیحیان نسطوری بودند.

- ابوبشر متی بن یونس<sup>۴</sup> ۸۷۰ - ۹۴۰ م (۲۵۴ - ۳۲۴ هـ)، اولین متخصص در مطالعات منطقی بود که در منطق مقالاتی نوشت. وی اولین توجه عربی مقالات Posterior Analytics و Poetics را ارائه نمود. وی هم چنین چندین شرح بر آثار منطقی ارسطو مثل شرح ثامسطیوس<sup>۵</sup> بر کتاب Posterior Analytics را نیز ترجمه نموده است.

در این باره:

Rescher. N, The Development of Arabic Logic, university of [pittsburgh press 1964, pp.

۱. GAL, Vol 1. pp. 209 - 210.

24 - 28.

۲. School of Baghdad.

۳. مدرسه بغداد کهنه نام اسکول مرماری نیز نامیده می‌شده است در سال ۴۰۰ میلادی، بنا گردیده و وابسته به

۴. GAL, Vol 1. pp. 207.

دیر فنی نزدیک بغداد بوده است - مترجم.

۵. Themistius.

علاوه بر این، وی خود مستقلاً چندین شرح و مقاله نوشته که متأسفانه در دسترس نیست.

- ابونصر فارابی<sup>۱</sup> ۸۷۰ - ۹۵۰ م (۲۵۳ - ۳۳۴ هـ)، شاید مهم‌ترین منطق‌دان عالم اسلام باشد. شروح وی که فقط بخشی از آنها باقی مانده، شامل شرحی تفصیلی و کامل از ارغنون ارسطو است. تمامی منطق‌دانان پس از وی، حتی افرادی همچون ابن سینا که در مقابل تأثیر و نفوذ فارابی موضع گرفته‌اند، ارسطو را از دیدگاه و منظر فارابی مطالعه نموده‌اند.

از میان نکات برجسته و قابل توجه خاصی که در شروح فارابی مطرح شده، مطالب زیر را می‌توان برشمرد:

۱ - تأکید جدی بر تنظیم، ترتیب و چینش حدود به عنوان یک اصل در تحوّل قیاسات.

۲ - توّسل و ارجاع فراوان به قیاسات، از استنتاج قیاسی، به ویژه استفاده از قیاس حملی در استدلال تمثیلی.

۳ - بحثی استاندارد در استفاده استقرائی از استنتاج قیاسی به ویژه استفاده از قیاس حملی در استدلال تمثیلی.

۴ - بحثی تفصیلی در مسئله «امکان استقبالی»<sup>۲</sup> و ارائه تفسیری از فصل نهم کتاب عبارات<sup>۳</sup> ارسطو (بسیار قبل از طرح نظریه پیتز آبلار<sup>۴</sup>) که بر اساس این تفسیر صدق قبلی و پیشینی امکان استقبالی، نفی نمی‌گردد.

- یحیی بن عدی<sup>۵</sup> ۸۹۳ - ۹۷۴ م (۲۷۷ - ۳۵۸ هـ) که منطق و فلسفه را نزد ابوبشر متی بن یونس و ابونصر فارابی فراگرفت. وی نه تنها آثار یونانی را از زبان سریانی به زبان عربی ترجمه کرد، بلکه نیمی از منطق‌دانان قرن دهم را نیز، آموزش داد. ابن عدی آثار مستقّلی از جمله شرحی بر مقاله تحلیل اول (Prior Analytics) با توجهی خاص به

۲. future Contingency.

۱. GAL, Vol 1. pp. 210 - 213.

۴. Peter Abelard.

۳. De Interpretatione.

۵. GAL, Vol 1. p. 207.

قیاسات موجهه<sup>۱</sup> که تقریباً هیچ یک از آنها در دسترس نیست.

سه موقفت اصلی مدرسه بغداد عبارت‌اند از:

۱- تکمیل مجموعه ترجمه‌های عربی از آثار منطقی یونان.

۲- شروح و تفاسیر استادانه فارابی (و احتمالاً دیگران) بر مقالات منطقی ارسطو.

۳- مطالعه‌ای استادانه در پاره‌ای از مباحث منطقی غیر ارسطویی توسط متی بن یونس و فارابی مثل نظریه شرطیات یا قیاسات اتصالی و انفصالی<sup>۲</sup> در امتداد مسیری که پیش از این، در آثار منطقی بوئیوس<sup>۳</sup> یافت می‌شود و هم چنین تحویل و تبیین قیاسی استدلال استقرائی.

### ابن سینا و تأثیر وی در علم منطق

علی رغم از بین رفتن مدرسه بغداد در حدود سال ۱۰۵۰ میلادی (۴۳۴ هـ) مطالعات منطقی در جهان اسلام ادامه یافت و بقای آن با این واقعیت تضمین شد که منطق، به وساطت علم طب، همان گونه که از مسیحیان سوری اخذ شده بود، به عنوان بخشی مکمل از سنت طبی - فلسفی مسلمانان تلقی گردید.

از نظر گاه کمی، قرن یازدهم میلادی (پنجم هـ)، افولی در تاریخ منطق، در جهان اسلام، محسوب می‌گردد، مع هذا این دوره، خلاق‌ترین منطقدان جهان اسلام، دانشمند بزرگ ایرانی، ابن سینا ۹۸۰ - ۱۰۳۷ م (۳۶۴ - ۴۲۱ هـ) را - که در غرب با نام اویسنا<sup>۴</sup> شناخته می‌شود - به وجود آورده است.

ابن سینا متهورانه سنت جدیدی به وجود آورد. وی اگر چه به میزان زیادی مرهون و مدیون مدرسه بغداد بود، لکن آن را تحقیر و سرزنش می‌کرد، چرا که منطق در مدرسه بغداد، مطالعه متون ارسطویی تلقی می‌شد و ابن سینا این گونه جهت‌گیری به سوی متن را به جای موضوع و محتوا، خطا می‌پنداشت. برای وی و سنتی که از وی تبعیت می‌نمود، یک کتاب منطقی شرحی بر آثار ارسطو نبود، بلکه مقاله یا اثری مستقل تلقی

۲. hypothetical and disjunctive syllogisms.

۱. modal syllogisms.

۳. Avicenna, GAL, Vol 1. pp. 452 - 458.

۴. Boethius.

می‌شد که مشتمل بر زمینه و اسلوب خویش باشد. شاهکار ابن سینا مجموعه‌ای از مقالات وی در اثر تاریخی‌اش یعنی کتاب «الشفاء» است که با نه بخش ترجمه عربی ارغنون ارسطو، مرتبط است.

نمونه‌ای از «اصالت» و «ابتکار» ابن سینا به شرح زیر است:  
در نزد ارسطو و رواقیون<sup>۱</sup> جهت ضرورت با ساختار زمانی درک می‌شود و به صورت زیر قابل تعبیر است:

همه<sup>x</sup> ها ضرورتاً<sup>y</sup> ها هستند، به صورت، به ازاء هر زمان<sup>t</sup> همه<sup>x</sup> هادر زمان<sup>t</sup>،<sup>y</sup> هستند در زمان<sup>t</sup>.

چنین ساختاری برای بیان قضیه «هر انسانی ضرورتاً حیوان است»، به خوبی عمل می‌کند، اما برای بیان قضیه: «هر انسانی ضرورتاً می‌میرد»، به وضوح این گونه نیست.<sup>۲</sup>  
ابن سینا به صورت زیر، بین این گونه موارد تمایز برقرار می‌کند:

هر<sup>x</sup> مادامی که وجود دارد<sup>y</sup> است (هر انسانی ضرورتاً حیوان است)؛  
هر<sup>x</sup> در اغلب اوقاتی که وجود دارد<sup>y</sup> است (هر انسانی ضرورتاً تنفس می‌کند)؛  
هر<sup>x</sup> در بعضی از اوقاتی که وجود دارد<sup>y</sup> است (هر انسانی ضرورتاً میراست).  
وی سپس، بر این اساس، نظریه تفصیلی خود را از استنتاج‌های قیاسی حاصل از قضایای موجهه زمانی ارائه نمود.

ابن سینا در معارضه با رویکرد غربی مدرسه بغداد، کار خویش را در منطق (و فلسفه) به منطق مشرقی و فلسفه مشرقی ملقب ساخت. این منطق که توسط ابن سینا حمایت می‌شد، با منطق فارابی تفاوت‌هایی داشت و این تمایز و تفاوت نه در جوهره مطلب بلکه در میزان تمایل و تأکیدی بود که نسبت به پیشینه و سابقه ارسطویی ابراز می‌شد.

۱. Stoics.

۲. یعنی به صورت زیر تحلیل می‌شوند - مترجم.

هر انسانی ضرورتاً حیوان است (به ازاء هر زمان<sup>t</sup> هر انسانی در زمان<sup>t</sup>، حیوان است در زمان<sup>t</sup>) هر انسانی ضرورتاً می‌میرد (به ازاء هر زمان<sup>t</sup> هر انسانی در زمان<sup>t</sup>، میراست در زمان<sup>t</sup>).

از این رو، ابن سینا در صدی از مطالب و مواردی را که احتمالاً از جالینوس<sup>۱</sup> اخذ کرده بود در منطق خویش وارد نمود که حداقل شامل شناسایی نه چندان مستند<sup>۲</sup> شکل چهارم قیاس حملی است. وی هم چنین مطالب خاصی را از رواقیون نیز اخذ نمود. برای مثال: سورپردازی محمول در قضایای حملیه، تفصیلی استادانه از کمیت و کیفیت قضایای شرطیه و بحث از قضایای شخصیه به سبک و روش رواقیون.

توصیه ابن سینا در مطالعه منطق از طریق مقالات و آثار مستقل منطقی به جای توجه به متون ارسطویی در شرق عالم اسلام با موفقیت کامل مواجه شد و تنها در غرب اسلامی، یعنی در اسپانیا (اندلس)، سنت مطالعات ارسطویی مدرسه بغداد تا مدتی، باقی ماند.

### منطق دانان اندلس<sup>۳</sup>

در طول قرون یازدهم و دوازدهم میلادی (پنجم و ششم هجری)، اندلس (اسپانیای اسلامی) مرکز عمده مطالعات منطقی در جهان اسلام بود، محمد بن عبدون (۹۳۰ - ۹۹۵ م/ ۳۱۴ - ۳۷۹ هـ)<sup>۴</sup>، مسلمان اسپانیایی که طب و فلسفه را در بغداد، آموخته بود عاملی مهم، در انتقال مطالعات منطقی مدرسه بغداد به قرطبه<sup>۵</sup> بود. در سنت طبی - منطقی اندلس این تعلیمات تا دو قرن و نیم بعد، زنده بود در حالی که حیات آن در شرق اسلامی، رو به افول بود.

- ابوالصلت<sup>۶</sup> ۱۰۶۸ - ۱۳۴ م/ ۴۵۲ - ۵۱۸ هـ)<sup>۷</sup>، کتاب مختصر و پر نفوذی در منطق

۱. Galen.

۲. تحقیقات دانشمندان و مورخین منطق، به ویژه لوکسیه ویچ، منطقدان لهستانی، نشان داده است که شکل چهارم قیاس حملی بسیط که به شکل جالینوسی نیز مشهور شده است قبل از جالینوس ابداع گردیده است -

۳. Andalusia.

منرجم.

Suter, Heinrich, Die Mathematiker und Astronmem der Araber und iher werk, Ieipzig

۵. Cordoda.

. 1900 - 1902, No. 161.

v. GAL, Vol 1. pp. 486 - 487.

۶. Abul-Salt.

به تبعیت از فارابی نوشت. وی همانند بیشتر منطق‌یون، مسلمان اسپانیا، به قیاسات موجهه توجه و علاقه خاصی مبذول می‌داشت. مطالعه تفصیلی آثار ارسطو توسط ابن باجه<sup>۱</sup> (۱۰۹۰-۱۱۳۸ م / ۴۷۴-۵۲۲ هـ)، دوباره احیاء گردید. وی مجموعه مهمی (که نسخ خطی آن موجود بوده ولی به چاپ نرسیده است) بر اساس شروح فارابی پیرامون آثار ارسطو نوشته است.

- ابن رشد<sup>۲</sup> ۱۱۲۶-۱۱۹۸ م / (۵۱۰-۵۸۲)، بدون تردید مهم‌ترین منطق‌دان عرب زبان اسپانیا بود. شروح و تفاسیر استادان وی بر مقالات منطقی کتاب ارغنون ارسطو با مباحث تفصیلی فارابی در منطق ارسطویی قابل رقابت بوده و احیاناً بر آن برتری دارد. ابن رشد همان گونه که خود نیز چنین می‌پنداشت، به عنوان وارث تعالیم استادان و معلمان مدرسه بغداد و پیرو فارابی تلقی می‌گردید.

در میان نکات خاص جالب توجهی که در شروح و تفاسیر ارسطویی ابن رشد مطرح شده، می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱- ذکر اطلاعات تاریخی مشخص که از آخرین نوشته‌های فارابی اخذ شده است. به عنوان مثال، توجه به منشأ جالینوسی شکل چهارم قیاس حملی.

۲- جدلیات ضد ابن سینایی که برخی مُشاجرات بین ابن سینا و مخالفانش را به تصویر می‌کشد.

۳- شرح تفصیلی نظریه ارسطو در باب قیاسات موجهه.

۴- و به طور کلی، تلاش وی برای نظم بخشیدن به ایده واحدی از آموزه‌های ارغنون ارسطو.

پس از ابن رشد، سنت منطقی مسلمانان در اسپانیا، دوره انحطاط را آغاز نموده و رو به نابودی رفت چرا که در آن جا - بر خلاف شرق اسلامی که منطق با اشاره‌های مذهبی تأیید می‌گردید - خصومت مذهبی، کلامی و دشمنی شایع و عام نسبت به منطق و فلسفه به عنوان بخش جامعی از تعالیم بیگانه به نحو روز افزونی ادامه یافت.

۲. Averroes.

۱. Avempace.

۳. GAL, Vol 1. pp. 461 - 462.



## تعارض و اختلاف دو مکتب شرقی و غربی

انتقادات ابن سینا از تعلیم مدرسه بغداد و انحراف وی از رسوم و سنن ارسطویی، با اقبال عام مواجه نشد، مکتب غربی (روی کرد غربی - یونانی منطق) با نوآوری‌ها و بدعت‌های ابن سینا به مبارزه برخاست. نمایندگان اصلی این مکتب، دانشمند پرمایه ایرانی؛ فخرالدین رازی<sup>۱</sup> (۱۱۴۸ - ۱۲۰۹) م (۵۳۲ - ۵۹۳هـ) و پیروانش خونجی<sup>۲</sup> (۱۱۹۴ - ۱۲۴۹) م (۵۷۸ - ۶۳۳)، و ارموی<sup>۳</sup> (۱۱۹۸ - ۱۲۸۳) م (۵۸۲ - ۶۶۷هـ) بودند.

این منطق‌دانان، نه تنها انتقادات مفصلی نسبت به انحراف ابن سینا از تعلیم منطقی ارسطو عرضه نموده‌اند، بلکه تعدادی کتب راهنمای منطقی نیز نوشته‌اند که متون درسی متعارف و استاندارد حوزه درسی آنها در طول حیاتشان، و همچنین پس از آنها، تلقی می‌شد.

در مقابل نویسندگان مکتب غربی، نویسندگان مکتب مشرقی که از ابن سینا حمایت می‌کردند در سراسر قرن سیزدهم، فعال بودند. نماینده عمده این مکتب، دانشمند برجسته و جامع‌الاطراف ایرانی کمال الدین ابن یونس<sup>۴</sup> (۱۱۵۶ - ۱۲۴۲) م (۵۴۰ - ۶۲۶هـ) بود. موقعیت وی در منطق، توسط شاگردانش اثیرالدین ابهری<sup>۵</sup> (۱۲۰۰ - ۱۲۶۴) م (۵۸۴ - ۶۴۸هـ)، و نصیرالدین طوسی<sup>۶</sup> (۱۲۰۱ - ۱۲۷۴) م (۵۸۵ - ۶۵۸هـ)، و شاگردان خواجه نصیر به ویژه نجم‌الدین کاتبی قزوینی<sup>۷</sup> (۱۲۲۰ - ۱۲۸۰) م (۶۰۴ - ۶۶۴هـ) مورد حمایت قرار گرفت و استحکام یافت.

این منطق‌دانان مقالات جدلی فراوانی در اعتراض به نویسندگان مکتب غربی نوشته‌اند و تعدادی درس‌نامه و کتاب‌های راهنما نیز برای تسهیل امر آموزش و تعلیم

۲. GAL, Vol 1. p. 463.

۱. GAL, Vol 1. pp. 506 - 508.

۳. GAL, S. 1, 589.

۴. GAL, Vol 1. p. 467.

۵. GAL, Vol 1. pp. 508 - 512.

۶. GAL, Vol 1. pp. 464 - 465.

۷. GAL, Vol 1. pp. 466 - 467.

منطق بر طبق دیدگاه‌های خویش فراهم آورده‌اند. در این درس نامه‌ها و نوشته‌های انتقادی مقالات ارسطو کاملاً نادیده گرفته شده‌اند.

در عمل، این ابن سینا بود که حوزه مباحث منطقی پیش از خویش را متحول ساخت به نحوی که در شرق اسلامی، نوشته‌های منطقی ارسطو کاملاً ترک شد. ابن خلدون (متولد: ۱۳۲۲/م) ضمن اظهار تأسف می‌نویسد:

از کتاب‌ها و روش‌های پیشینیان اجتناب می‌شود، گویی که هرگز وجود نداشته‌اند در حالی که آن کتاب‌ها پر از نتایج و جنبه‌های منطقی سودمند است. کتاب‌های راهنما و متون درسی هر دو مکتب، در قرن سیزدهم (قرن هفتم ه) اساس و بنیانی را برای مطالعات منطقی آینده در بین مسلمانان فراهم آورد. این متون کاملاً جایگزین و جانشین آثار ارسطو گردیدند. به طور کلی در این قرن، آثار منطقی ارزشمندی که در خور و شایسته منطق به عنوان یک علم و نه زمینه‌ای برای تعلیم آموزش باشد، بسیار محدود است.

### دوره نهایی

سال‌های ۱۳۰۰ - ۱۵۰۰ میلادی (۷۰۰ - ۹۰۰)، را می‌توان به عنوان دوره نهایی منطق در جهان اسلام تلقی نمود. دوره‌ای که در آن ساختمان و پیکره منطق کامل شده بود. این دوره، اگرچه دوره منطق‌دانان خلاق و مبتکر نبود، لکن دروه معلمان و مدرسان، دوره دشروح و تفاسیر بر کتاب‌های منطقی قرن سیزدهم و دوره تعلیقات بر این شروح بود که بنیان و اساس امروزیین منطق را در جهان اسلام نیز تشکیل می‌دهد. این دوره، در برگیرنده کوشش‌ها و مساعی تستری<sup>۱</sup> ۱۲۷۰ - ۱۳۳۰ م / ۶۵۴ - ۷۱۴)، و مُرید وی قطب‌الدین رازی تحتانی<sup>۲</sup> ۱۲۹۰ - ۱۳۶۵ م / ۶۷۴ - ۷۴۹ ه) است که سعی داشت بین دو مکتب غربی و شرقی داوری نماید و به همین جهت منطق‌دانان متأخر مسلمان آزاد بودند تا از هر دو سنت و مکتب منطقی در نوشتن آثار خویش بهره جویند. حجم وسیع و سیل آسای شروح و تفاسیر و تعلیقات بر آنها در قرن سیزدهم،

نشانگر دوره نهایی و نمودی از به پایان رسیدن تکامل منطق در جهان اسلام است.

### سهم مسلمانان در علم منطق

سهم عمده منطقدانان مسلمان در علم منطق عبارت است از:

۱- نظریه قیاسی (تبیین قیاسی)، استنتاج استقرائی توسط فارابی.

۲- نظریه خاص فارابی در امکان استقبالی.

۳- نظریه ابن سینا در باب قضایای شرطی.

۴- ساختار زمانی قضایای موجهه توسط ابن سینا.

۵- بازسازی دقیق ابن رشد از نظریه قیاسات موجهه ارسطو.

بسیاری از ابداعات و نوآوری‌های منطق‌لاتین در دوره قرون وسطی، یا نتیجه مستقیم وام گرفته شده از نظریات منطق‌یون مسلمان و یا تفسیری استادانه از آنهاست. به عنوان مثال، تمایز و تفکیک بین حالات مختلف دلالت Supposito و تفاوت بین جهت شیئی یا de re و جهت گزاره یا de dicto.

به هر صورت در بحث از سهم اساسی منطق در عالم اسلام توجه به دو نکته ضروری است:

اولاً دانش ما از منطق یونانی متأخر، آن گونه ناقص و غیرکامل است که هر مطلب کوچک در آثار و متون عربی می‌تواند بیانی استادانه و خاص از ابداعات یونانی تلقی گردد.

ثانیاً تأکید بر اصالت و استقلال منطق در جهان اسلام تا حدی نابجاست، چرا که تمامی منطق‌دانان - حتی ابن سینا که اصیل‌ترین آنهاست - مطالعات منطقی خویش را به عنوان بازسازی تعالیم منطقی یونان و نه یک ابداع پیش‌تازانه تلقی نموده‌اند.<sup>۱</sup>

۱ - مترجم با نظر مؤلف مقاله به ویژه، در مورد نقش ابن سینا چندان موافق نیست چرا که اولاً خود ابن سینا در پاره‌ای مواضع به ویژه در بحث «قیاس اقترانی شرطی» به نقش پیش‌تازانه خویش در این باب تصریح نموده است (الاشارات و التنبیہات، ج ۱ / ۲۳۵، دفتر نشر الکتاب) ثانیاً نیکولاس رشر در مطالعات و تحقیقات دیگرش به ویژه، در منطق موجهات، بر اصالت

و چه به جاست که در این مختم، شعری را که در حقّ مردی از تبار ابن سینا  
سروده‌ام، بیاورم که در حق شیخ الرئیس بیش از همگان و دیگران صادق است:

نازینی که سایه وار رفته‌ای و  
در سفرهٔ زمان،  
جز مجسمه‌ات چیزی نیست  
از چشمان تو می‌ترسم!  
تیزی‌شان، «عقل رُبا»ست  
از زیر بارانی این ابروان خموش  
به کجا نگاه می‌کنی؟  
از چشمان تو می‌پرسم.  
از بستهٔ لبانِ بسته‌ات  
یک دریا حرفِ ناگفته می‌شنوم باز، باز  
گرمی تصویرت  
بار اوّل که آمده بودم، می‌گفت:  
تو  
تنها مردی بودی  
که «عقلت» با «قلبِت»، مسابقه گذاشت  
هر دو باختند  
و تو پیروز شدی.

ن / الهام. از مجموعهٔ «شکّی به نام یقین».

۸ مرداد ۸۳ - تهران، گیشا.



المجلد الاول

في علم المنطق



## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله لافتتاح المقال بتحميده، هداًنا الى تصدير الكلام بتمجيده، و ألهمنا الاقرار بكلمة توحيده، و بعثنا على طلب الحق و تمهيده، و صلوته على المُصطفين من عبيده، خصوصاً على محمّد و آله المخصوصين بتاييده.

و بعد: فكما أنّ اكملّ المعارف و اجلّها شأنًا و اصدقُ العلوم و احكمّها تبيانًا، هو المعارفُ الحقيقيّة و العلومُ اليقينيّة، كذلك اشرف ما ينسبُ الى الحقيقة و اليقين من جملتها و أولاهّا بأنّ توقّف الهمة طول العمر على قنيتها، هو معرفة أعيان الموجودات المترتّبة المبتدئة من موجدّها و مبدئها، و العلمُ بأسباب الكائنات المتسلسلة المنتهية الى غايتها و منتهاها، و ذلك هو الفنّ الموسوم بـ«الحكمة النظرية» التي تستعدّ باقتنائها النفوس البشرية.

و كما أنّ المتقدمين الفائزين بها، تفضّلوا على من بعدهم بالتأسيس و التمهيد، كذلك المتأخرون الخاضعون فيها قضا حقّ من قبلهم بالتلخيص و التجريد. و كما أنّ الشيخ الرئيس؛ ابا علي، الحسين ابن عبدالله ابن سينا - شكر الله سعيه - كان من المتأخّرين، مؤيداً بالنظر الثاقب و اندس الصائب، موقفاً<sup>١</sup> في تهذيب الكلام و تقريب المرام، معتنياً بتمهيد القواعد و تقعيد الاوابد<sup>٢</sup> مُجتهداً في تقرير الفرائد و تجريدها عن الزوائد، كذلك كتاب: «الاشارات و التنبّهات» من تصانيفه و كتبه كما وسمه هو به، مشتمل على «اشارات» الى مطالب، هي «الامّهات»، مشحونٌ بتنبّهات على مباحث هي المُهمّات،

---

١ - رجل موقف: حنكته الايام و رجل عى الحق: ذلول به.

٢ - الابد - بالمد -: الوحش و الجمع، اوابد و اوابد الكلام: غرائب.



مملوءٌ بجواهر كلها كالفصوص، محتوى على كلمات يجرى اكثرها مجرى النصوص، متضمنٌ معجزة فى عبارات موجزة و تلويحات رائقة بكلمات شائقة، قد استوقف الهمم العالية على الاكتناه<sup>١</sup> بمعانيه، واستقصر الآمال الوافية، دون الاطلاع على فحواه<sup>٢</sup>.

و قد شرّحه فيمن شرّحه الفاضل العلامة: فخر الدين، ملك المناظرين، محفدين عمارين الحسين الخطيب الزاوى - جزاء الله خيراً - فجهّد فى تفسير ما خفى منه، باوضح تفسير و اجتهد فى تعبير ما التبس فيه باحسن تعبير، و سلك فى تتبع ما قصد نحوه طريقة الاقتفاء، و بلغ فى التفتيش عما اودع فيه اقصى مدارج الاستقصاء، الاّ أنّه قد بالغ فى الردّ على صاحبه اثناء المقال، و جاوز فى نقض قواعده، حدّ الاعتدال، فهو بتلك المساعى لم يزه الاّ قدحاً، و لذلك سمى بعض الظرفاء شرّحه «جرّحاً»، و من شرط الشارحين، ان يبذلوا النصرة لما قد التزموا شرّحه بقدر الاستطاعة، و ان يذّبوا عما قد تكفلوا ايضاحه بما يذبّ به صاحب تلك الصناعة، ليكونوا شارحين غير ناقضين، و مفسّرين غير معترضين، اللهمّ الاّ اذا عثروا على شيء لا يمكن حملهُ على وجه صحيح، فحينئذ ينبغى ان ينهّوا عليه بتعريض او تصريح، متمسكين بذيل «العدل» و «الانصاف»، متجنّبين عن «البغى» و «الاعتساف»، فانّ الى الله الرجعى<sup>٣</sup>، و هو احقّ بان يخشى. و لقد سألتى بعض اجلّة الخُلّان<sup>٤</sup> من الاحبة الخلفان و هو الرّفع رئيس الدولة و شهاب الملة، و قدوة الحكماء و الاطباء و سيّد الاكابر و الفضلاء - بلقّه الله ما يتمناه و احسن منقلبه و مشواه -

ان اقرّر ما تقرّر عندى، مع قلّة البضاعة، و اودع ما ما قبض عليه يدى مع قصور الباع فى الصناعة: من معانى الكتاب المذكور و مقاصده، و ما يقتضى ايضاحه ممّا هو مبنى على مبانيه و قواعده، ما تعلّمه من المعلّمين المعاصرين و الاقدمين، او استفدته من الشرح الاول و غيره من الكُتب المشهورة، او استنبطته بنظرى القاصر و فكرى الفاتر، و

١ - اكنته الشىء: «بَلَّغْتُ كُنْهَهُ» و كنه الشىء: «جوهره و اصله و حقيقته».

٢ - فحا بكلامه الى كذا: «اشار» و الفحوى من الكلام: «مذهبه و معناه» و الجمع فحار.

٣ - «و اليه الرجعى» علق / ٨.

٤ - الخليل: «الصديق المختص» و الجمع: «اخلاء» و خلان - بالضم - و الخُلّان جمع الخُلّص - بالكسر - الخدن و يستوى فيه المفرد و الجمع يقال: هو خلصانى و هم خلصانى.

أُشيرُ الى اجوبة بعض ما اعترض به الفاضل الشارح؛ ممّا ليس فى مسائل الكتاب بقادح، و  
 اتلقّى ما يتوجّه منها عليها بالاعتراف، مُراعياً فى ذلك شريطة الانصاف، و اغمض عمّا  
 لا يجدى بطائل و لا يرجع الى حاصل، غير ملتزم فى جميع ذلك حكاية الفاضل كما  
 اوردها، بل مقتصراً على ذكر المقاصد الّتى قصدها، مخافة الاطناب المؤدى الى  
 الاسهاب<sup>١</sup>. و فى نيّتى ان شاء الله، ان اوسمه بحلّ مشكلات «الاشارات»، بعد ان اتممه، و  
 ارجو ان يغفر لى ربّى خطيئاتي و يعذرني من يعثر على هفواتي و ائى للخطايا لمعترف، و  
 بالقصور و العجز لمُعترف.

و من الله التوفيق و اليه انتهاء الطريق.

## صدر الكتاب

قول الشيخ - رحمه الله :

«احمد الله على حسن توفيقه و اسئل هداية طريقه و الهام الحق بتحقيقه»  
افادَ الفاضل الشارح: انَّ هذه المعانى، يمكنُ ان يحمل على كلِّ واحدة من مراتب النَّفس الانسانية، بحسب قوتها؛ النَّظريَّة و العملية، بين حدِّى «النَّقْصان» و «الكَمال»، اما النظرية، فلانَّ جودة الترقُّى من العقلِ الهولانى الَّذى من شأنه الاستعداد المحض، باستعمال الحواسِّ، الى العقل بالملكة، الَّذى من شأنه ادراكُ المعقولات الاولى، اعنى؛ البدهيات، لا يكون اَلَّا بحُسن توفيقه - تعالى - و جودة الانتقال، من العقل «بالملكة»، الى العقل «بالفعل» الَّذى من شأنه ادراك المعقولات الثَّانية، اعنى المُكتسبة لا يتأتَّى اَلَّا بهدايته تعالى، الى سواء الطريق دون مضلَّاتها، هى غاية السُّلوك، لا يمكن اَلَّا بالهامِهِ الحقِّ بتحقيقه.

فانَّ جميع ما يتقدَّمها من المقدمات و غيرها، لا تفعل فى النَّفس، اَلَّا اعداداً ممَّا لقبول ذلك الفيض من مُفيضه.

وامَّا العمليَّة، فلانَّ تهذيب الظَّاهر باستعمال الشَّرائع الحَقَّة و التَّواميس الالهية، انَّما يكون بحسن توفيقه تعالى، و تركيزِ الباطن من الملكات الرديَّة، تكون بهدايته تعالى، و تحلية السرِّ بالصُّور القدسيَّة تكون بالهامه.

**واقول:** الطَّالِب السَّالِك، يرى فى بدو سلوكه<sup>١</sup> أنَّ مطالبه، انَّما تتحصَّل بسعيه و بكده

---

١ - قوله: «الطَّالِب السَّالِك يرى فى بدو سلوكه»، الطَّالِب السَّالِك لتحصيل المعارف الالهية و العلوم الحقيقية، لسلوكه و حركته الفكرية ثلاثة احوال: «بداية» و «وسط» و «نهاية» و فى مبدأ

و بتوفيق الله - تعالى - آياه فى ذلك، وهو جعل الأسباب متوافقةً فى التَّسبیب، ثمَّ أنه اذا أمعن فى السُّلوك، علم أنَّه لا يقدر على السُّلوك الاَّ بهدایتِهِ تعالى الى الطَّرِيق السَّوِى، و

سلوكِهِ يرى انَّ مطالبه العلمیة انَّما يحصل منه، لكن حصولها منه يتوقَّف على التَّوفِيق، وهو جعل الاسباب المُعدَّة لحصول العرفان مجتمعة متوافقة فى التَّسبیب، ثمَّ اذا غاض لَجَّة السُّلوك ورأى تعدُّد الطَّرِيق الى مطالبه و اختلافها فى التَّأدية و عدمها، و الصَّواب و الخطاء، مع قصور قوَّته عن التَّمییز بینها و الاهتداء الى سواء الطَّرِيق یعتقد أنَّه عاجز عن السُّلوك الاَّ بهدایة الله تعالى، و اذا وصل الى المنتهى یظهر له أنَّه لیس له اثر فى تحصيل المعرفة سوى كونه قابلاً لما یفیض علیه، فله فى كُلِّ حالة من الحالات اعتقادان: اما فى الاولى فاعتقاد نسبة تحصيل المعارف اليه بالكلية، و اعتقاد شرطیة التَّوفِيق، و الاول خطأ، و الحمد على التوفیق الَّذِی اعتقده بالاعتقاد، الصَّحیح و اُما فى الثَّانِیة و أنَّ الله تعالى تائیراً بحسب الهدایة، و هو اعتقاد صحیح و فى الثَّالِثَة اعتقاد أنَّه قابل و انَّ الفاعل فى ذلك لیس الا الله تعالى و هما اعتقادان صحیحان، فلمَّا لقینا الاعتقادات الباطلة فى هذه الاحوال، لم یكن السَّبب لنجح مرام الطَّالِب الاَّ التَّوفِيق فى المطالب فى صدور كتاب، تنبیهاً على أنَّ الطَّالِب الخایض فیه، یجب أن یحمد الله تعالى على توفِيقه للشُّروع فیه و یسأل الهدایة و الالهام حتى یحصل الفوز بمیامنه.

- فان قلت: حکمه بان عند المنتهى یظهر له أنَّه لیس الاَّ قابلاً ینافى حکمه بأنَّه یرى فى كل حالة من الثَّلاثَة أنَّ الله تعالى فى كُلِّ ذلك تائیراً و لنفسه تائیراً اذاً لتاثر لا یطلق على القبول.

- فنقول: المرادُ من التَّأثیر هینا، أن یكون له دخل فى تحصيل المعارف و هو یختلف قَلَّةً و كثرةً بحسب اختلاف الحالات، و تلخیص ما ذكره أن من حاول تحصيل المعارف و هو یختلف قَلَّةً و كثرةً بحسب اختلاف الحالات، و تلخیص ما ذكره، أن من حاول تحصيل علم ما فما لم یكن موفقاً من عند البارِى للخوض فیه، لم یَتوجَّه الى تحصيله ثمَّ اذا شرع فى اكتسابه احتاج الى هدایتِهِ الى الصُّراط المستقیم المؤدِّى الیه و اذا سلکهُ افتقر الى الهامة الحقِّ، اذ لا دخل له فى تحصيل العلوم الاَّ الاعداد لذلك فهى الاسباب الموصلة الى المطلوب على ما هو حاصل، و یسأل ما لیس بحاصل و ما هو. و الشیخ لما وفق لوضع مثل هذا الكتاب، المشتمل على مطالب شریفة عالیة، حمد الله على حسن توفِيقه لذلك، و لاختلاف طُرُقِ تلك المطالب، سأله هداية الطَّرِيق الیها و لانَّ افاضتها لیست الا من الله الکریم، سأله الهم الحق فیهها، و ما ذلك منه الاَّ لتعليم المتعلِّم المستیظ. م

إذا قارب المُنتهى ظَهَرَ لَهُ أَنَّهُ ليس فيما يحاول من الكمالات أَلَّا قابلاً لما يُفيض عليه من الفاعل الأوّل - جلّ ذكره - فظهر أَنَّهُ يرى في كلّ حال من الاحوال الثلاثة، أَنَّ الله تعالى في ذلك تائيراً، و لنفسه تائيراً، الأَنّ ما ينسبهُ الى نفسه من التّأثير في الحالة الاولى أكثر ممّا ينسبهُ الى الله تعالى، و في الحالة الثّانية قريب منه، و في الحالة الثّالثة أقلّ منه، و إنّما يختلف آرائه بحسب استكمالهِ قليلاً قليلاً، فالشيخ عبّر به «التّوفيق» و «الهداية» و «الالهام» عن غاية ما يتمنّاه الطالب من الله تعالى في الأحوال الثلاثة؛ ممّا يراه سبباً لانجاح مرامه، ثمّ تَبَّه المُتعلّم بما افتتح به كتابه على أَنَّهُ ينبغي له إذا دخل في زمرة الطّالبيين أن يحمّد الله تعالى على ما تيسّر لَهُ من التّوفيق للخوض في الطّلب و السّلوک، و يسأله ما يرجوه من الهداية و الالهام ليتّم له بهما الوصول الى المنتهى فائزاً بمطالبه.

قوله : «و ان يصلّى على المصطفين من عباده لرسالته خصوصاً على محمّد و آله. اتهمنا الحرّيص على تحقّق الحق، أنّي مهد اليك في هذه الإشارات و التنبيهات اصولاً و جملاً من الحكمة، ان أخذت الفطانة بيدك سهل عليك تفريعها و تفصيلها».

**اقول:** الفروع لاصولها، كالجزئيات لكلّياتها<sup>١</sup>، مثاله «زيد» و «عمرو» للانسان. و

١ - قوله: «الفروع لاصولها كالجزئيات لكلّياتها»: الاصلُ مقدّمةٌ كليّةٌ تصلح أن تكون كبرى لصغرى سهلة الحصول حتى يخرج الفرع من الوقّة الى الفعل. مثلاً إذا حصلَ عندنا «أن كل انسان ناطق»، و حصل «أن زيداً انسان»، فقد حصلَ عندنا «أن زيداً ناطق» و هو الفرع، و الاصلُ تلك المقدّمة الكليّة و ليس بجزئيّ لها بل نسبته اليها الى الكلّيّ في تعرّف أحكامه منه، فمثال «زيد» و «عمرو» للانسان أنّما هو مثال الجزئيات و الكلّيّ، لا الفرع و الاصل، و ان اردنا ان يكون مثلاً لها قدرنا شيئاً و هو عند الحكم على زيد و عمر و فرع، و الجملة هي مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع، و التّفصيل هو تبين أجزاء الجملة و تمييز بعضها عن بعض، و قد يُطلق على الجزء المفصل «الممتاز» و هو المراد من قوله: «و التّفصيل لجملته كالاجزاء لکّلها». و أنّما قال كالاجزاء لأنّ التّفصيل أنّما هو باعتبار تمييز الاجزاء بالعوارض و الواحق، و الاجزاء اذا اعتبرت مع العوارض لا يكون أجزاء، بل كالاجزاء، فالتفصيل مذكورة في الجملة و ان لم يذكر معها، بخلاف الفروع فإنّها لا يكون مذكورة في «الاصول»، بل يحتاج في اخراجها من القوّة الى

التفصيل لجملته كالأجزاء لكُلِّها، مثاله «زُحُل» و «المُشتري» للمتحيِّرة و الفروع غير موجودة فى الأصل بالفعل، بخلاف التفصيل الموجود فى الجملة بالفعل و ان لم يكن مذكوراً معها بالفعل، و اخراج الفروع الى تصرّف زائد فى الأصل و هو المسمّى بالتفريع، فلذلك قال: «سهل عليك تفريعها» و لم يَقُل: ظهر أو بان لك فروعها.

قوله: «و بمدى من علم المنطق و منتقل عنه الى علم الطبيعة و ما قبله».

**اقول:** الابتداء بالمنطق واجب، لكونه آلة فى تعلّم سائر العلوم، و أمّا الطّبيعة، فهى المبدأ الأوّل<sup>١</sup> لحركة ما هى فيه، أعنى الجسم الطبيعى، و لسكونه بالذّات و العلم المنسوب

الفعل و هو التفريع، الى تصرّف زايد و هو تحصيل الصُّغرى السّهلة الحصول و ضُمُّها مع الاصل على منهاج ضرب منتج، و اما التفصيل، فلا يحتاج الى هذا العمل الكثير، و أمّا تكفى فيه حركة يسيرة، لوجودها فى الجملة بالفعل، فلهاذا أتى بما يشمل التفريع و التفصيل، و هو السّهولة، دون الظهور المُختص بالتفصيل، لأنّه انكشف امور موجودة بالفعل خفى عن العقل، م.

١ - قوله: «و أمّا الطّبيعة فهى المبدأ الاول»: المُراد بالمبدأ «العلّة الفاعليّة» و هى ليست بانفرادها علّة للحركة و السكون، بل مع انضياف شرطين هما: عدم الحالة الملايمة و وجودها، و التقييد بالاول احتراز عن النفوس الارضية، فإنّها مبادى لحركات ما هى فيه كالانماء مثلاً، إلّا أنّها ليست مبادى أوليّة بل هى باستخدام الطّبايع و الكيفيّات. و قوله: «ما هى فيه» احتراز عن المبادى القسرية. و قوله: «بالذّات»، يحتمل أن يكون بالقياس الى المبدأ و يكون معناه: الطبيعة لا من جهة أنّه مبدأ للحركة مطلقاً بل من جهة أنّه تحرّك الجسم المتحرّك بالذّات لا بالغير.

- فلتن قلت: قوله «لحركة ما هى فيه» معناه: لحركة ما الطّبيعة فيه، و حينئذ يلزمُ تعريف الشىء بنفسه.

- فنقول: يمكن أن يرجع الضمير الى المبدأ باعتبار أنّه العلّة الفاعليّة فلا اختلاف فى التعريف، و تمام الكلام فيه سيجىء فى التّمط الثانى. و العلم المنسوب الى الطّبيعة، اى علم الطبيعة فى قول الشيخ و ننقل عنه الى علم الطّبيعة: هو العلم الطّبيعى، لا العلم بالطّبيعة وحدها، فإنّه مسئلة من العلم المنسوب الى «ما قبل الطّبيعة» أعنى: العلم الالهى، لأنّ الطبيعة جزء من الجسم الطّبيعى، و هو موضوع العلم الطّبيعى، و الموضوع و اجزائه لا يثبت فى العلم، و إلّا لدار، بل فى العلم الاعلى و أمّا نسب العلم الى الطبيعة، لأنّه باحث عن أحوال الاجسام من جهة أنّها واقعه فى التّغيير

اليها هو العلم المسمّى بـ«الطبيعيّات»، لا العلم بالطبيّعة نفسها، فإنّه أحد مسائل العلم المنسوب الى ما قبلها، و مبادئ الطبيعة من المُجرّدات أنّما يكون قبلها في نفس الأمر قبلية

بالحركة و السكون، و هذه الجهة هي جهة الطّبيعة. ثم ههنا شيان؛ «العلم» و «المعلوم»، فالمعلومات الالهية مقدّمة على المعلومات الطّبيعية باعتبار، و متأخرة باعتبار، أمّا تقدّمها فبوجهين، أحدهما بالذات و العلية، و ثانيهما بالشرف، لأنّ المعلومات الالهية مبادئ الطّبيعية من المُجرّدات، و هي اقدم بالوجهين من الطّبيعيّات، و أنّما أجرى الامور العامّة مجرى المُجرّدات حتّى صار مبحوثاً عنها في العلم الالهى لا متنازع كونها ضيعة، لأنّ الوضعى يمنع ان يكون كلياً، و لأنّها لا يحتاج الى المادّة كالمُجرّدات.

- فان قلت: ذكر الذات مُستدرک، لأنّه ان اريد به تقدّم العلية لزم التّكرار و ان اريد به المطلق، فحصوله أنّما يكون في أحد أخصية و لا يجوز أن يكون هو المقابل لتقدّم العلية فتعيّن أن يكون أيّاه، فذكره مغن عنه.

- فنقول: ارادة المفهوم العام، لا يوجب ارادة احد الخواص، فلا استدراك. و أمّا تأخرها بالوضع لأنّ المحسوسات أقرب الينا فالعلم بمبادئ الطّبيعة و ما يجرى مجريها من الامور العامّة و هو العلم الالهى قد يسمّى «علم ما قبل الطّبيعة» لأوّل الاعتبارين، و علم ما بعدها لثانيهما، هذا كلّهُ باعتبار المعلومات، و أمّا العلم الالهى نفسه، فله تقدّم على العلم الطّبيعى و غيره من العلوم، لاشتماله على مبادئها و العلم بالمبادئ متقدّم على العلم بما له المبادئ طبعاً، فقد بان أنّ للمعلوم على المعلوم تقدماً، و للعلم على العلم ايضاً تقدماً، فليُنظر أنّ التّقدّم الذى اعتبره الشيخ فى قوله: «و ما قبله» اى: تقدم منهما. فنقول: المراد التّقدّم العلمى، لأنّ الضّمير فى ما قبله، لا يرجع الى الطّبيعة و إنّما لقال ما قبلها، بل الى علم الطّبيعة، و حينئذ لا يخلو أنّما أن يكون ما قبله كنايةً عن المعلومات، أو عن العلم، لا جاز ان يكون كنايةً عن المعلومات، و إنّما لكان العلم الالهى، علم ما قبل الطّبيعة، لكنّه لا يسمّى بهذا، بل «علم ما قبل علم الطّبيعة». و ايضاً التّقدّم المعتبر أمّا؛ بين العلمين، أو بين المعلومين و أمّا بين «المعلوم» و «العلم»، فلا يكاد يعتبر، لعدم المناسبة، فتعيّن أن يكون ما قبله كنايةً عن العلم، فالتّقدّم المعتبر أنّما هو التّقدّم الذى بين العلمين، و لو عنى به التّقدم بين المعلومين، لقال و ما قبلها، و من هنا يعلم أنّ قبله عطف على علم الطّبيعة لا على الطّبيعة، و إنّما لكان المُضاف و هو العلم داخلاً عليه ايضاً فيكون ما كنايةً عن المعلومات، و ليس كذلك، فلو قال و ما قبلها، لكان عطفاً على الطّبيعة، م.

بالذات والعلية والشرف، و يكون بعدها بالنسبة اليها بعدية بالوضع، فاننا ندرك المحسوسات بحواسنا أولاً، ثم المعقولات بعقولنا ثانياً، ولذلك قدم المعلم الأول الطبيعيات على العلم بمبادئها، فالعلم بمبادئ الطبيعة وما يجرى مجريها من الامور العامة قد يسمى «علم ما قبل الطبيعة»، لأول الاعتبارين، و علم ما بعدها، لثانيهما و هو الفلسفة الأولى.

وله تقدم آخر باعتبار آخر على علم الطبيعة وغيره من العلوم وذلك لكونه مشتملاً على بيان اكثر مبادئها الموضوعة فيها، و العلم بـ«المبادئ» أقدم من العلم بـ«ما له المبادئ»، وانما عنى الشيخ بقوله: «و ما قبله» هذا التقدم لا الذى لأن الضمير فيه عائذ الى «العلم» لا الى «الطبيعة». و «الفلسفة الاولى» لا تسمى «علم ما قبل الطبيعة» و لو كان الشيخ يعنى الاعتبار الأول لقال: «و ما قبلها».

و ما ذكره الفاضل الشارح: «من كون الالهى متأخراً عن الطبيعى فى التعليم بحسب الاغلب الا أن الشيخ لما أثبت الأول وصفاته بما لا يبتنى على الطبيعيات فصار الالهى متقدماً فى كتابه هذا بالوجهين فلأجل ذلك سماه بما قبل الطبيعة»، كلام غير محصل، لما مر. و لأن الشيخ انما أثبت الأول وصفاته فى هذا الكتاب بما أثبتها هو وغيره من الحكماء الالهيين فى سائر الكتب و انما خالف ههنا فى ترتيب المسائل و خلط أحد العلمين بالآخر حسبما ما يقتضيه السياق التى اختارها.





## «التَّهْجُ الْأَوَّلُ»

### «فِي غَرَضِ الْمَنْطِقِ»

قوله: «التَّهْجُ الْأَوَّلُ، فِي غَرَضِ الْمَنْطِقِ».

**أقول:** قوله فِي غَرَضِ الْمَنْطِقِ، إِي: فَصْل فِي غَرَضِ الْمَنْطِقِ، لَا أَنَّ التَّهْجَ فِيهِ.

قوله: «المرادُ من المنطق أن يكون عند الإنسان».

**أقول:** جمع فيه فائدتين: الأولى بيان ماهية المنطق<sup>١</sup>، والثانية بيان لمية، أعني منه، و لما استلزمت الثانية الأولى من غير انعكاس، خصّها بالقصد، لاشتغال بيانها على البيانين جميعاً، فالمنطقُ آلة قانونية، والغرضُ منه، كونها عند الإنسان.

---

١ - قوله: «جمع فيه فائدتين الأولى بيان ماهية المنطق»: الواقع في بيان الماهية أنما يكون حدّاً لأنّه المقول فيما هو بحسب الخصوصية المحضة وذلك يناقض ما سيصرّحُ به من أن قول الشيخ: آلة قانونية رسم، فليس الغرض من المنطق حصول الآلة، بل الإصابة في الفكر، لأنّ الغرض من الشئ ما لاجله ذلك الشئ، والحصول ليس ما لاجله المنطق، ألّهم إلّا أن يكون المراد الغرض الأولى من تعلّم علم المنطق، وكما أنّ الغرض الأوّل للنّجار من عمل السّرير، حصول السّرير، ثمّ إذا حصل ولما كانت الرّسوم بالعوارض وهي تختلف، لأنّ منها ما يعرّضُ الشئ بحسب ذاته، ومنها ما يعرّضُه بالقياس إلى غيره، لاجرم يختلف بحسب ذلك، فرسمُ الشئ بحسب الذات، كقولنا: «الإنسان هو المتعجّب»، وبحسب فعله كقولنا: «النار هي المحرقة»، وبحسب فاعله كقولنا: «الاحراقُ افناء» كتعريفِ الشئ بالنسبة إلى موضوعه كقولنا: «الفتوسة تعبير في الانف»، ورسم المنطق بحسب قياسه إلى غيره هو أنّه آلة قانونية. فإنّ كونهُ آلة، ليس له في ذاته بل هو امر حصل له بالقياس إلى غيره، م.

قوله : «آلة قانونية مراعاتها عن أن يضلّ في فكره».

**اقول:** هذا رسمٌ للمنطق، و قد يختلف رسومُ الشيء باختلاف الاعتبارات، فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط و منها ما يكون بحسب ذاته مقيساً الى غيره، كفعله أو فاعله أو غايته شيء آخر، مثلاً يرسم الكوز بأنه وعاء صفرى أو خزفى كذا وكذا و هو رسم بحسب ذاته، و بأنه آلة يُشربُ بها الماء و هو رسم بالقياس الى غايته، و كذا في سائر الاعتبارات، و المنطق علم في نفسه و آلة بالقياس الى غيره من العلوم، و لذلك عبر الشيخ عنه في موضع آخر بالعلم الآلى، فله بحسب كلّ واحد من الاعتبارين رسم، لكن أخصهما تعلقاً ببيان الغرض هو الذى باعتبار قياسه الى غيره، فرسمه هيهنا بذلك الاعتبار. و التنازع فيه: هل هو علم، أم لا ليس ممّا يقع بين المحصلين لأنه بالاتفاق صناعة متعلّقة بالنظر فى المعقولات الثانية على وجه يقتضى تحصيل شيء مطلقاً ممّا هو حاصل عند الناظر، و يعينُ على ذلك، و المعقولات الثانية هى العوارض التى تلحق المعقولات الاولى التى هى حقائق الموجودات و أحكامها المعقولة، فهو علم بمعلوم خاصّ و لا محالة يكون علماً ما و ان لم يكن داخلاً تحت العلم بالمعقولات الاولى الذى يتعلّق بأعيان الموجودات، اذ هو أيضاً علم آخر خاصّ مبين للأوّل.

و القول: «بأنه آلة للعلوم فلا يكون علماً من حملتها» ليس بشيء، لأنه ليس بالآلة لجمعها حتى الأوليات، بل بعضها و كثير من العلوم آلة لغيرها؛ كالتحوّل للغة، و الهندسة، للهيئة.

و الاشكال الذى يُورد فى هذا الموضع و هو أن يقال: «لو كان كلّ علم محتاجاً الى المنطق لكان المنطق محتاجاً الى نفسه أو الى منطق آخر»، ينحلّ به. و ذلك لتخصيص بعض العلوم بالاحتياج الى المنطق، لا جميعها، و المنطق يشتمل أكثره على اصطلاحات ينبّه عليها و أوليات تتذكّر و تعدّل لغيرها، و نظريات ليس من شأنها أن يغلط، كالهندسيّات التى يُبرهن عليها، فجميعها غير محتاج الى المنطق، فإن احتيج فى شيء منه على سبيل النّدرّة الى قوانين منطقية، فلا يكون ذلك الاحتياج إلا الى الصّنف الأوّل فلا يدور الاحتياج اليه.

و امّا قوله : «آلة قانونية»: فالالة ما يؤثّر الفاعل فى منفعله القريب منه بتوسطه و «القانون»، معرّب رومى الأصل، و هو: «كلّ صورة كلّية، يتعرّف منها أحكام جزئياتها

المطابقة لها»، و الآلة القانونية، عرضُ عامٌ للمنطق، وضع موضع الجنس، و باقى الرّسم خاصّة له، و كلاهما عارضان للمنطق بالقياس الى غيره.

و أمّا قال: «تُعصم مراعاتها»، لأنّ المنطقى قد يضلّ اذا لم يراع المنطق.

و أمّا قوله: «عن ان يضلّ فى فكره»: فالضلال هيهنا، هو فقدان ما يوصل الى المطلوب و ذلك يكون أمّا بأخذ سبب لما لا سبب له، أو بفقد السبب او بأخذ غير السبب مكانه، فيما له سبب.

قوله: «و أعنى بالفكر هيهنا» اى فى رسم هذا العلم، و ذلك لأنّ الفكر قد يُطلق على حركة النفس<sup>١</sup> بالقوة التى آلتها مقدّم الأوسط من الدماغ المُسمّى بـ«الدودة» أى: حركة

١ - قوله: «و ذلك لأنّ الفكر يُطلق على حركة النفس»: النفس الانسانية، تحتاجُ فى ادراك الامور الى الاستعانة بالآلات الجزئية فاذا استعانت بالقوة التى آلتها مقدّم بطن الاوسط من الدماغ و تحرّكت فى المعقولات، سُميت حركتها فيها «فكراً»، سواء كانت من المطالب الى المبادئ، أو من المبادئ الى المطالب أو غير هادٍ، و ان استعملت تلك القوة لادراك الامور المحسوسة سُميت الحركة «تخيلاً»، و المعنى الثانى، اى مجموع الحركتين هو «الفكر الصناعى»، فانه اذا أُريد كسب ما وضع المطلوب اولاً و تحرّك الذهن فى المعلومات متردداً من صورة الى صورة وجدان الذاتيات و الخواصّ ان كان المطلوب تصوّراً، و الى وجدان الحدّ الاوسط ان كان تصديقاً، ثمّ يتحرّك فى الذاتيات و الخواصّ و الحدود و ترتيبها ترتيباً خاصاً الى حصول المطلوب، فما منه الحركة الاولى، المطلوب، و ما هى صور المعلومات المخزونة فى خزانة العقل و ما اليه الذاتيات، الخواص و الحدّ الاوسط، و منها ابتداء الحركة الثانية، و ما هى فيه المقومات و الاعراض و الحدود، و ما اليه المطلوب فبالحركة الاولى يحصل مادة الفكر، و بالثانية الصّورة و لا بُدّ منهما فى الفكر الصناعى، أمّا الحركة الاولى، فلانّ المطلوب ليس يحصل من أى مبدأٍ اتفق، بل لا يحصل إلّا من مبادئ مناسبة له، و لا الحركة الثانية فلانّ المبادئ، لا ينساق الى المطلوب كيف ما اتّفقت، بل اذا وقعت على ترتيبٍ و هيئةٍ مخصوصة، و لا شكّ أنّ تحصيل الموادّ المناسبة و ترتيبها على وجهٍ يؤدى الى المطالب، لا يتّمان الا بالمنطق، و الفكر بهذا المعنى، يحتاج فيه و فى جزئيه اليه، و أمّا المعنى الثالث و هو الحركة من المطالب الى المبادئ، فيُستعمل بازائه «الحدس»، لأنّه الانتقال من المبادئ الى المطالب فى مقابلة الانتقال من المطالب الى المبادئ، إلّا أن انتقال الاول، ليس بحركةٍ، بل هو دفعىّ لأنّه سيصرح فى

كانت، اذا كانت تلك الحركة في المعقولات، و أما اذا كانت في المحسوسات، فقد تسمى «تخيلاً»، و قد يُطلق على معنى أخص من الأول، و هو حركةٌ من جملة الحركات المذكورة، تتوجّه النفس بها من المطالب، مترددةً في المعاني الحاضرة عندها، طالبةً مبادئ تلك المطالب المؤدية إليها، الى أن تجدها، ثم ترجعُ منها نحو المطالب.

و قد يُطلق على معنى ثالث، هو جزء من الثاني، و هو الحركة الاولى و حذّها من غير أن يجعل الرجوع الى المطالب جزءً منه و ان كان الغرض منها هو الرجوع الى المطالب. و الأول: هو الفكر الذي يعدّ في خواصّ نوع الانسان، و الثاني: هو الفكر الذي يحتاج فيه و في جزئية جميعاً الى علم المنطق، و الثالث: هو الفكر الذي يستعمل بازاء الحدس، على ما سيأتى ذكره في النمط الثالث. فخصّص الشيخ لفظة «الفكر» ههنا بالمعنى الثاني، من المعاني المذكورة.

قوله: «ما يكون عند اجماع الانسان».

يعنى: به الحركة الاولى المبتدئة بها من المطالب الى المبادئ، و الثانية المنتقل بها من المبادئ الى المطالب جميعاً. و الاجماعُ هو: «الازماع» و هو تصميم العزم.

النمط الثالث: «أنّه ليس في الحدس، شيء من الحركتين»، و الانتقال الثاني، هو الحركة، فكأنه ما اعتبر منها إلّا مطلق الانتقال، اعمّ من أن يكون تدريجياً أو دفعياً، و إلّا فالواجب ان يكون الحدس بازاء الفكر بالمعنى الثاني حيث لم يوجد فيه الحركتان، بل بازاء الفكر بائى معنى كان، حيث لم يكن حركة اصلاً، و المراد بقوله: «ما يكون عند اجماع الانسان»: مجموع الحركتين، لكن ما يكون عند الاجماع على الانتقال هو نفس الانتقال، لأنّ القدرة على الانتقال و الانتقال، من المبادئ العلّة التامة يجب حصول المعلول فيكون الذي عند الاجماع و هو الدّاعية الجازمة تمّت علّة الانتقال و عند حصول العلّة التامة يجب حصول المعلول فيكون الذي عند الاجماع هو الحركة الثانية. و أمّا اتى بـ«الاجماع» لتعرّف أنّها حركة ارادية. فالحاصل: أنّه اورد فى تعريف «الفكر» الحركة الثانية و اراد بها مجموع الحركتين و أمّا عبّر عنه بالحركة الثانية لأنّها اشتهر و لاستلزامها فى الغلب، الحركة الاولى، فوجودها يستلزم مجموع الحركتين، فعبر عن الكلّ باشهر جزئية او عن اللازم بالملزوم، م.

قوله : «ينتقل عن امور حاضرة فى ذهنه».

يعنى: به الحركة الثانية التى، هى الرجوع من «المبادئ» الى «المطالب»، وهذه الحركة وحدها من غير أن يسبقها الاولى قلما يتفق، لأنها تكون حركة نحو غاية غير متصورة و قد نصّ على ذلك المعلم الاول فى باب اكتساب المقدمات من كتاب القياس. والحاصل: أنه عرّف الحركتين جميعاً بالثانية منهما التى هى أشهر. والفاضل الشارح، قد تحيّر فى تفسير معنى «الفكر» أولاً، وفى تقييده بقوله «هيئنا» ثانياً، وفى الفرق بين ما يكون عند الانتقال ثالثاً، وحمله مرةً على أمر غير الانتقال، ومرةً على الانتقال، ثم جعل الحركة الاولى اراديةً وسمّاها «فكراً يحتاج فيه الى المنطق»، والثانية «طبيعيةً» وسمّاها «حدساً لا يحتاج معه اليه»، وكلّ ذلك خبط، يظهر بأدنى تأمل، مع ضبط ما قرّناه.

وأنما قال عن امور حاضرة ولم يقل عن علوم وادراكات، لأنّ الظنون ونحوها قد تكون مبادئ أيضاً، وأنما قال: «عن امور» ولم يقل «عن أمر واحد»، لأنّ المبادئ التى ينتقل عنها الى المطالب انتقالاً صناعياً أنما تكون فوق واحدة، وهى أجزاء الأقوال الشارحة ومقدمات الحجج، على ما سنبين.

قوله: «متصورة أو مصدق بها».

فالمتصور هو الحاضر مجرداً عن الحكم، والمصدق بها هو الحاضر مقارناً له، و يقتسمان جميع ما يحضر الذهن.

قوله: «تصديقاً علمياً أو ظنياً أو وضعياً و تسليمياً».

**اقول:** الشكّ المحض الذى لا رجحان معه لأحد طرفى التقيض على الآخر يستلزم عدم الحكم، فلا يقارن ما يوجد حكم فيه، أعنى التصديق، بل يقارن ما يقابله، وذلك هو الجهل البسيط، والحكم بالطرف الرّاجح؛ أما أن يقارنه الحكم بامتناع المرجوح أو لا يقارنه بل يقارن تجويزه، والأول: هو الجازم والثانى: هو المظنون الصّرف.

والجازم، أما أن يعتبر مطابقة للخارج أو لا يعتبر، فإن اعتبر فامّا أن يكون مطابقاً أو لا يكون والأول أما أن يمكن للحاكم أن يحكم بخلافه أو لا يمكن؛ فإن لم يمكن فهو «اليقين»، و يستجمع ثلاثة أشياء: «الجزم» و «المطابقة» و «الثبات»، وان أمكن فهو

الجازمُ المطابق غير الثابت. والجازمُ غير المطابق، هو «الجهل المركّب»، وقد يُطلق الظنُّ بازاء اليقين عليهما وعلى المظنونِ الصّرف، لخلوّها امّا أن يقارن تسليماً أو انكاراً.

والاول: ينقسم الى مسلّم عامّ أو مطلق، يسلمه الجمهور او محدود يسلم طائفة، والى خاص يسلم شخص، امّا معلّم أو متعلّم أو متنازع، والثاني: يسمّى «وضعا» فمنه ما يصادرُ به العلوم ويتنى عليه المسائل، ومنه ما يضعه القايِس الخلفيّ وان كان مناقضاً لما يعتقده ليثبت به مطلوبه، ومنه ما يلتزمه المُجيب الجدليّ ويذّب عنه ومنه ما يقول به القائل باللسان دون أن يعتقده، كقول من يقول: «لا وجود للحركة» - مثلاً - فانّ جميع ذلك يسمّى «أوضاعاً» وان كانت الاعتبارات مختلفة.

وقد يكون حكم واحد تسليمياً باعتبار، ووضعياً باعتبار آخر، مثل ما يلتزمه المُجيب بالقياس اليه والى السائل، وقد يتعرّى؟؟ التسليم عن الوضع في مثل ما لا ينازع فيه من المسلّمات، أو الوضع عن التسليم في مثل ما يوضع في بعض الأقيسة الخُلفية، و ربّما يطلق الوضع باعتبار أعمّ من ذلك، فيقال لكلّ رأى يقول به قائل أو يفرضه فارض. وبهذا الاعتبار يكون أعمّ من التسليم وغيره.

وما ذهب اليه الفاضل الشارح في تفسيرهما وهو: «أنّ الوضع ما يسلمه الجمهور و التسليم ما يسلمه شخص واحد» ليس بمتعارفٍ عند أرباب الصّناعة. فأقسام التّصديقات بالاعتبار المذكور، هي: «علميٌّ» و «ظنيٌّ» و «وضعيٌّ» و «تسليميٌّ» لا غير. ومبدء البرهان «علميٌّ»، ومبادئ الجدول والخطابة والسفسة، هي الأقسام الباقية.

وامّا الشعر، فلا يدخل مبادئه تحت التّصديق إلّا بالمجاز ولذلك لم يتعرّض الشيخ لها. وأمّا أتى الشيخ بحرف العناد في قوله: «علمياً أو ظنياً أو وضعياً»، لتباين العلم والظنّ بالذات، ومُباينتهما للوضع والتّسليم بالاعتبار، ولم يأت بحرف العناد في قوله: «أو وضعياً و تسليماً»، لتشاركهما في بعض الموارد.

وقول الفاضل الشّارح: «أمّا قدّم الظنّ على الوضع والتسليم لتقدّم الخطابة على الجدول في التّفع»، قاذح في قسمته الظنّ بالأقسام الثلاثة الشّاملة لما عدى اليقين من مبادئ الصّناعات الثلاث، إلّا أن يحمله على الظنّ الصّرف.

وأمّا قسم الشّيوخ «التّصديق» بأقسامه ولم يقسم «التّصور»، لأنّ انقسام التّصديق اليها انقسام طبيعيّ ليس بالقياس الى شيء، ولذلك يقتضى تباين الأقيسة المؤلّفة منها بحسب

الصناعات المذكورة. وأما التصوّر، فإنّه لا ينقسم الى أقسام كذلك بل ينقسم - مثلاً - الى: «الذاتى» و «العرضى» و «الجنس» و «الفصل» وغيرها، انقساماً عرضياً وبالقياس الى شىء، فإنّ الذاتى لشيء قد يكون عرضياً لغيره، بخلاف المادّة الخطائية التى لا تصيرُ برهانيّة البتّة.

و تحليل الفاضل الشارح ذلك: «بأنّ التّصوّر لا يقبل القوّة والضعف والتّصديق يقبلهما» فاسد، لأنّ التّصوّر لو لم يقبلهما لكان المتصوّر بالحدّ الحقيقى كالتصوّر بالرّسوم أو الأمثلة، وأنّما نشاء غلطه هذا، من رأيه الذى ذهب اليه فى التّصورات أنّه لا يكتسب<sup>١</sup>.

قوله: «الى امور غير حاضرة فيه».

**اقول:** يعنى أنّ المطلوب لا يكون معلوماً وقت الطّلب فإنّ الحاصل لا يتحصّل.

- فان قيل: أنكم فسّرتم الفكر بالحركة من المطالب الى المبادئ والعود اليها، فكيف يتحرّك عمّا لا يحضر عند المتحرّك؟، وبم يعرف أنّها هى المطالب ان لم تكن معلومة أصلاً؟

- أجيب، بأنّ المطلوب يكون حاضراً من جهة، غير حاضر من جهة أخرى، فالجهتان مُتغايرتان، فمن الجهة لم يحضر يطلب، ومن الجهة التى حضر يتحرّك عنه أولاً ولا يُعرف أنّه المطلوب آخراً، والسبب فى ذلك، اختلاف مراتب الادراك؛ بالضعف، والقوّة، والنقصان، والكمال. فالمطلوب تصوّره معلوم بادراك ناقص مطلوب استكمال، والمطلوب تصديقه معلوم الحدود مطلوب الحكم عليها.

قوله: «و هذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرّف فيه، و هيئة».

**اقول:** يُريدُ بالانتقال الحركة من المبادئ الى المطالب، وقد ذكرنا أنّ المبادئ لكلّ مطلوب أنّما تكون فوق واحدة، ولا يحصل من الأشياء الكثيرة شىء واحدٌ إلّا بعد صيرورتها علّةً واحدةً لذلك الشىء، لأنّ المعلول الواحد له علّة واحدة. والتأليف هو جعل الأشياء الكثيرة شيئاً يمكن أن يطلق عليه «الواحد» بوجه، فالمبادئ يتأدّى الى

١ - وجدت العبارة فى بعض النسخ هكذا: «و أنّما نشاء من غلطه هذا رأيه الذى...» الخ.



المطالب بالتأليف، والتأليف المراد به فى هذا الموضع، لا يخلو من أن يكون لبعض أجزائه عند البعض وضعٌ ما، وذلك هو الترتيب، ومن أن يُعرض لجميع الأجزاء، صورةً أو حالةً بسببها يقال لها «واحد»، وهى الهيئة، وهى متأخرةٌ بالذات عن الترتيب، كما هو متأخرٌ عن التأليف، فاذا لا يخلو هذا الانتقال من ترتيبٍ وهيئةٍ للمبادئ التى يُنتقل منها الى المطالب، وكذلك قد يكون للمبادئ، بالنسبة الى المطالب أيضاً ترتيبٌ وهيئةٌ على القياس المذكور.

قوله: «وذلك الترتيب والهيئة قد يقع على وجه صواب، وقد يقع لا على وجه صواب».

**اقول:** صواب الترتيب فى القول الشارح - مثلاً - أن يوضع الجنس أولاً ثم يقيّد بالفصل، و صواب الهيئة أن يحصل الأجزاء صورةً وحدانيةً يطابق بها صورة المطلوب، و صواب الترتيب فى مقدمات القياس أن يكون الحدود فى الوضع والحمل على ما ينبغى، و صواب الهيئة أن يكون الربط بينها فى الكيف والكمّ والجهة على ما ينبغى، و صواب الترتيب فى القياس أن يكون أوضاع المقدمات فيه على ما ينبغى، و صواب الهيئة أن يكون من ضربٍ منتج، والفساد فى البابين أن يكون بخلاف ذلك، وقد اسند الاصابة و عدمها الى الصور وحداها، دون المواد، لأنّ المواد الاولى لجميع المطالب هى التصورات، و التصورات الساذجة لا يُنسب الى الصواب والخطأ ما لم يقارن حكماً، واستعمال المواد التى لا تناسب المطلوب لا ينفك عن سوء ترتيبٍ وهيئةٍ ألبتة، أمّا بقياس بعض الأجزاء الى بعض، و أمّا بقياسها الى المطلوب، أمّا المواد القريبة للأقيسة التى هى المقدمات، فقد يقع الفساد فيها أنفسها دون الهيئة و الترتيب اللاحقين بها، وذلك لما فيها من الترتيب والهيئة بالنسبة الى الأفراد الاول.

قوله: «وكثيراً ما يكون الوجه الذى ليس بصواب شبيهاً بالصواب، او موهماً أنّه شبيه به».

أمّا باعتبار الصور وحداها، فالصواب هو القياس و الشبيه به هو الاستقراء، لأنّه انتقال من جزئيات الى كليها، كما أنّ «القياس» انتقال من كلّى جزئياته، و الموهم أنّه شبيه به هو

«التَّمثِيل»، فإنَّ ايراد الجزئى الواحد فى التَّمثِيل لاثبات الحكم المشترك يوهم مشاركة سائر الجُزئِيَّات له فى ذلك، حتَّى يظنَّ أَنَّهُ «استقراء». وأما باعتبار المواد وحدها، أعنى القريبة، فإنَّ الموادَّ الاولى لا تُوصَفُ بالصَّواب و غير الصَّواب كما مرَّ، والصَّواب منها هو القضايا الواجب قبولها، والشَّبه به من وجه، المسلَّمات والمقبولات والمظنَّونات، ومن وجهٍ آخر، المشبَّهات بالاولِيَّات، والموهوم أَنَّهُ شبيه به، المشبَّهات بالمسلَّمات. وأما باعتبارهما معاً، فالصَّواب هو البرهان، والشَّبه به الجدل والخطابة من وجهٍ، والسفسطة من وجهٍ، والموهوم أَنَّهُ شبيه به، المشاغبة، فإنَّها تشبه الجدل، كما أنَّ السفسطة تُشبهُ البرهان، والفاضل الشارح عدَّ الجدل والخطابة فى الصَّواب، وجعل الشَّبه به المغالطة، والموهوم أَنَّهُ شبيه به المشاغبة، ويلزم على ذلك أن يكون الجدل من جملة الشَّبيه، لأنَّ المشاغبة يوهم أنَّهما جدل.

قوله: «فالمنطق علم يتعلَّم فيه ضروب الانتقالات<sup>١</sup> من امورٍ حاصلَةٍ فى ذهن الانسان

١ - قوله: «المنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات» وأما كان هذا بحسبِ ذاته لآنه اخذ فيه العلم مضافاً الى معلوم، والعلم الآلى الذى عبَّر به الشَّيخ فى مواضع آخر عبارة جامعة بين الاعتبارين وأما رسمه هيها بالاعتبار الاول لآنه انسب ببيان الغرض واذا تصوَّرتنا الماهيَّات والحقايق من حيث هى، فهى المعقولات الاولى واذا اعتبرنا لها عوارض كالجنسية والذاتية للحيوان، او حكمنا عليهم باحكام كما أنَّ هذا كُلِّى و ذلك ذاتى، فتلك العوارض والاحكام هى المعقولات الثانية لآنها فى المرتبة الثانية من التَّعقل، وتحقيقها أنَّ الماهيَّات لها وجود أنَّ ذهنى و خارجى و يعرض لها بحسب كُلِّ من الوجودين عوارض يختصُّ بذلك الوجود، فالمعقولات الثانية هى عوارض طباع الاشياء من حيث هى فى التَّعقل، لا يحاذى بها امر من خارج، فالمراد بقوله: «هى العوارض واحكامها المعقولة»، العوارض والاحكام التَّى لا وجود لها الا فى العقل، و الا فالعوارض الخارجية ايضاً معقولة وليست هى معقولات ثانية، والمعقولات الاولى لا يتعلَّقُ باعيان الموجودات بل هى هى، والحاصل أنَّ من قال المنطق ليس بعلم، ان اراد أَنَّهُ ليس علماً بحقايق الاشياء التى هى المعقولات الاولى فهو كذلك، لكنَّه لا ينافى كونه علماً، وان اراد به أَنَّهُ ليس بعلمٍ على الاطلاق فهو ليس كذلك لآنه علم باحوال المعقولات الثانية من حيث يقتضى تحصيل مجهول او ينفع فى ذلك، والعلم الخاص علم ما، بالضرورة وتقييد المنفعل بالقرب فى

الى امور مستحصلة».

**اقول:** هذا الى آخره، رسم المنطق بحسب ذاته لا بالقياس الى غيره، فالعلم جنسه، و الباقي من قبيل الخواص، و انما آخر هذا الرسم الى هذا الموضع لأن هذه الخاصة أعنى الاشتمال على بيان الانتقالات الجيدة و الرديئة لم تكن بيّنة، فلما بانت عرّفه بها. و قوله: «يتعلّم فيه<sup>١</sup> ضروب الانتقالات» و الاول يقتضى حمل الضروب على الضروب الكلية<sup>٢</sup>

حدّ الآلة لاخراج العلة المتوسطة، و ايراد لفظة «كل» فى تعريف «القانون» ليس على ما ينبغى اذا التعريف انما هو لمفهوم الشئ، لا باعتبار افراده و اخذ السبب بما لا سبب له انما هو فى الواجب و فقدان السبب او اخذ غير السبب مكانه فى الممكنات، م.

١ - و فى بعض النسخ يتعلّم منه.

٢ - قوله: «فالاول يقتضى حمل الضروب على الضروب الكلية، لأن لفظة فى يقتضى ان يكون ضروب الانتقال جزء من المنطق، و الجزء من المنطق ليس الا الانتقالات الكلية المنطقية على الانتقالات الجزئية المتعلقة بمواد العلوم، فان المبحوث عنه فى المنطق - مثلاً - ان الحدّ التام يوصل الى حقيقة المحدود و الكليتين ينتجان كلية، و هو انتقال يشمل كل حد من الحدود، و كل كليتين فى العلوم، و انما قال هو كالقوانين، لأن القوانين المنطقية هى هذه القضايا، و الانتقالات ليست نفسها بل محمولات فيها يطلب اثباتها، فكانت كالقوانين، و يبينها اى اثباتها الموضوعاتها القوانين و المسائل، و لفظة من يقتضى أن يكون ضروب الانتقال من المنطق، و الاستفادة منه انما هو الانتقالات الجزئية المستعملة فى العلوم، و انما لم يقل علم ضروب الانتقال، انما على رواية أنه علم يتعلّم منه فظاهراً، لأن ضروب الانتقالات جزئيات حينئذٍ و العلم بجزئيات ضروب الانتقال، ليس هو المنطق بل مستفاد منه، و انما على رواية أنه علم يتعلّم فيه، فلان القصد الذاتى من المنطق هو الاصابة، ثم لما توقّف الاصابة على العلم بضرروب الانتقالات، صار مقصوداً بالقصد الثانى. فلو قال: المنطق علم بضرروب الانتقالات، لذهب الوهم الى أنه المقصود الاولى منه، و ليس كذلك و فيه نظر، لأنه ان اراد بقوله المقصود من المنطق الاصابة، ان المنطق هو العلم بالاصابة، فظاهر بطلانه، و ان اراد أنه علته الغائية فهو صحيح، لكن المنطق ليس هو العلم بغايته بل بمسائله، و قال يتعلّم دون يتعرّف، لأن الجزئيات التى يستعمل المنطق فيها كليات، فان طالب الحدوث بتوسط التغير انما ينتظر فى جسم كلى و تغيّر كلى و حدوث كلى بخلاف الطبيب فانه لا ينظر الا فى بدن، و انما احوال تلك الامور فان حملنا الضروب على الكليات، كانت

الَّتِي هِيَ كَالْقَوَانِينِ وَبَيَانِهَا الْمَسَائِلُ الْمُنَظِّقِيَّةُ، وَالثَّانِي يَقْتَضِي حَمْلُهَا عَلَى جُزْئِيَّاتِهَا الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْمَوَادِّ عَلَى مَا هِيَ مُسْتَعْمَلَةٌ فِي سَائِرِ الْعُلُومِ، وَأَمَّا قَالَ: «عِلْمٌ يَتَعَلَّمُ فِيهِ ضُرُوبُ الْإِنْتِقَالَاتِ»، وَلَمْ يَقُلْ عِلْمٌ ضُرُوبُ الْإِنْتِقَالَاتِ، لِأَنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الْمُنْطِقِ بِالْقَصْدِ الْأَوَّلِ، لَيْسَ هُوَ أَنْ يُعَلَّمَ ضُرُوبُ الْإِنْتِقَالَاتِ، بَلِ الْمَقْصُودُ هُوَ الْإِصَابَةُ فِي الْفِكْرِ - كَمَا تَقَدَّمَ - وَ الْعِلْمُ بِالضَّرُوبِ أَمَّا صَارَ مَقْصُودًا بِقَصْدٍ ثَانٍ لِأَنَّ الْإِصَابَةَ مُفْتَقَرَةٌ إِلَى ذَلِكَ.

وَالْفَاضِلُ الشَّارِحُ أَفَادَ: أَنَّهُ أَمَّا قَالَ لِلْمُنْطِقِ، عِلْمٌ يَتَعَلَّمُ مِنْهُ ضُرُوبُ الْإِنْتِقَالَاتِ، وَلِلْمُطَبِّ عِلْمٌ يَتَعَرَّفُ مِنْهُ أَحْوَالُ بَدَنِ الْإِنْسَانِ، لِأَنَّ الْجُزْئِيَّاتِ الَّتِي يَسْتَعْمَلُ الْمُنْطِقُ فِيهَا كَلِّيَّاتٍ فِي أَنْفُسِهَا، هِيَ الْعُلُومُ وَالْجُزْئِيَّاتِ الَّتِي يَسْتَعْمَلُ الْمُطَبِّ فِيهَا أَبْدَانُ جُزْئِيَّةٍ لِنَوْعِ الْإِنْسَانِ، وَقَدْ يَخْصُ «الْعِلْمُ» بِالْكَلِّيَّاتِ وَ «الْمَعْرِفَةُ» بِالْجُزْئِيَّاتِ.

قوله: «وَأَحْوَالُ تِلْكَ الْأُمُورِ».

**اقول:** العلم بما هيَّات تلك الأمور، معقولات أولى وبأحوالها، معقولات ثانية وهى كونها ذاتية، وعرضية ومحمولة وموضوعة ومتناسبة وغير متناسبة، وما يجرى مجريها. والعلم بذلك مقصود بقصدٍ ثالث، لأنَّ ضروب الانتقالات تعرف بذلك.

قوله: «وعدد اصناف ترتيب الانتقالات فيه<sup>١</sup>، وهيئته، جاريته على الاستقامة، و

الأمور معقولات ثانية فأحوالها معقولات ثالثة، واستقام الكلام لأنَّ المنطق يبحث عن الانتقالات وعن أحوال المعقولات الثَّانِيَةِ نَافِعَةٌ فِي ذَلِكَ فَقَوْلُهُ: «يَتَعَلَّمُ فِيهِ ضُرُوبُ الْإِنْتِقَالَاتِ» إِشَارَةٌ إِلَى الْجُزْءِ الْأَوَّلِ، وَقَوْلُهُ: «أَحْوَالُ تِلْكَ الْأُمُورِ» إِشَارَةٌ إِلَى الْجُزْءِ الثَّانِي، وَإِنْ حَمَلْنَا الضَّرُوبَ عَلَى الْجُزْئِيَّاتِ كَانَتْ الْأُمُورُ مُعَقُولَاتٍ أُولَى وَأَحْوَالُهَا مُعَقُولَاتٍ ثَانِيَّةً ثَابِتَةً، وَحِينَئِذٍ يَفْسُدُ الْكَلَامُ، لِأَنَّ الْمَعَقُولَاتِ الثَّانِيَةَ مَوْضِعَ الْمُنْطِقِ وَمَوْضِعَ الْعِلْمِ، لَا يَسْتَفَادُ مِنْهُ، بَلِ الْأَمْرُ بِالْعَكْسِ، م.

١ - وقوله: «وعدد اصناف ترتيب الانتقال فيه وهيئته جاريته على الاستقامة» وما ليس كذلك، مستدرِك لأنَّ ضروب الانتقالات شاملة لها فإنَّها أعمُّ من أن يكون صحيحة أو فاسدة على ما أشار إليه فى الشرح. وفى كون العُمدة فى الخطابة التَّمثِيلُ وفى الجدل الاستقراء نظرًا،

أصناف ما ليس كذلك».

**اقول:** فالاول هو الضروب المنتجة من القياسات البرهانية، والحدود التامة والثاني ما عداها؛ مما يشتمل على فسادٍ صوريٍّ أو ماديٍّ من الأقيسة والتعريفات المستعملة في سائر الصناعات، ومما لا يستعمل أصلاً لظهور فساده، والعجب أن الفاضل الشارح عدّ الجدل والخطابة في المستقيمة والاستقراء والتّمثيل في غيرها، والعمدة في الخطابة التّمثيل وفي الجدل الاستقراء على ما يتبيّن فيهما.

### \* اشارة \*

«وكلّ تحقيق<sup>١</sup> يتعلّق بترتيب الأشياء، حتّى يتأدّى منها الى غيرها، بل بكلّ تأليف،

على ما يبين فيهما، م.

١ - وقوله: «وكلّ تحقيق»، الحقّ هو الوجود واما سمي الاعتقاد والقول المطابقان حقاً لاستحقاقه الوجود والاستمرار، والتّحقيق جعل الشيء حقاً والمراد كلّ تحصيلٍ علمي، و التّرتيب اخصّ من التّأليف، اما من مطلق التّأليف فظاهر لانه مجرد الجمع بين الاجزاء، و التّرتيب هو الجمع مع اعتبار وضع بعض الاجزاء عنه البعض، واما من التّأليف الفكرى المراد ههنا على ما مرّ وعلى مقتضى تعلّق التّحصيل العلمى به، فلان التّرتيب المعين، يستلزم التّأليف المعين من غير عكس، فان التّأليف المعين من «ا، ب، ج» يقع على سته اوجه من التّرتيب اذ تعيين التّأليف يحصلُ بمجرد تعيين الاجزاء ضرورةً أنّ ماهيته ليست الا الجمع بين الاجزاء، و تعيين التّرتيب كما يتوقّف على تعيين الاجزاء، يتوقّف ايضاً على تعيين الوضع فهو يختلف باختلاف الاوضاع، لا يقال: الوضع ان لم يعتبر في التّأليف لم يستلزم التّرتيب اصلاً، وان اعتبر فلا تعيين لتأليف بدون تعيين الوضع. لانّا نقول: لا اعتبار للوضع في مفهوم التّأليف، لكنّ التعريف لما كان واقعاً في اشياء لبعضها وضع عنه البعض لم يخلو عن التّرتيب قطعاً، و اليه الاشارة بقوله: «لا بان يوجد تأليف من اشياء لها وضع» و ليس المراد بكلّ تأليف كل واحد من التّأليفات اذ لا تحقيق يتعلّق بكلّ واحد من التّأليفات بل المراد اى تأليف كان، و عقب التّرتيب بالتّأليف اعلماً منه بانّ هذا الحكم هو الاحتياج الى تعرف المفردات يلحق الاعم، كما يلحق الاخصّ و انّ علّة الاحتياج بالذّات انما هو التّأليف لا التّرتيب فانّ الحكم اللاحق للاعمّ و الاخصّ يكون لاحقاً للاعمّ اولاً وبالذّات، وللأخصّ ثانياً وبالعرض، و اجزاء الاقوال الشّارحة

فذلك التحقيق يحوج الى تعريف المفردات التى يقع فيها الترتيب و التأليف». **اقول:** كل أى كلّ تحصيل أو اثبات علمي، و «التأليف» أقدم من «الترتيب» بالذات - كما مر - و الترتيب أخص من التأليف، لا بأن يوجد تأليف من أشياء لها وضعٌ ما عقلاً أو حساً من غير ترتيب، فإنّ ذلك لا يُمكن، بلى ربما لا يعتبر فيه الترتيب، بل بأنّ الترتيب المعين يستلزم التأليف المعين، و التأليف المعين، لا يستلزم الترتيب المعين بل يستلزم ترتيباً ما يمكن وقوعه فى تلك الأجزاء، مثلاً التأليف من «ا، ب، ج»، يمكن أن يقع على هذا الترتيب و يمكن أن يقع على ترتيب «ب، ا، ج» أو غيره ممّا يمكن، و المراد أنّ كل تحقيق يتعلّق بترتيب، بل بكلّ تأليفٍ فأنّه يحوج الى تعريف المفردات التى هى موادّ ممّا يمكن وقوعه فيها، أمّا يكون من قبل تلك الموادّ و احوالها، و ليس المراد من قوله: «بكلّ تأليف»، ما يفهم منه أنّ كلّ واحد ممّا هو تحقيق موصوف بالتعلّق بكلّ واحدٍ من التأليفات المُنتجة و غير المنتجة، بل المراد منه أنّ كلّ تحقيق متعلّق بترتيب بل بأى تأليفٍ اتفق فأنّه كذا و كذا و أمّا قال فذلك ليعلم أنّ علة الاحتياج الى المفردات ليست هى الترتيب، بل أعمّ منه و هو التأليف.

قوله: «لا من كلّ وجه، بل من الوجه الذى لأجله يصلح ان يقعا فيها». اى: لا من حيث هى معقولات اولى و طبائع لأعيان الموجودات، بل من حيث هى معقولات ثانية، و لا كذلك مطلقاً، فإنّ البحث عن المعقولات الثانية من حيث هى معقولات ثانية، يتعلّق بالفلسفة الاولى، بل من حيث ينتقل منها الى غيرها.

قوله: «و لذلك يحوج المنطقى الى يراعى احوالاً من احوال المعانى المفردة ثمّ ينتقل منها الى مراعاة احوال التأليف».

و القضايا مفردات، ذكر احكامها التصورية اى الكلية فى «ايساغوجى»، اى باب الكليات الخمس، و احوالها المادية اى الجزئية المتعلقة بالموادّ فى «قسطيغورياس» و هو باب المنقولات العشر، و اجزاء الحجج و القضايا يذكر احوالها الكلية فى «بارار ميناس» و هو باب القضايا و احوالها الجزئية فى اثناء مباحث صناعات الخمس.

**اقول:** التّأليف صنفان؛ أوّل و ثان، و الأوّل يقعُ في الأقوال الشّارحة و في القضايا، و أجزاءهُ مفردات يذكر أحوالها الصّوريّة في ايساغوجي، و الماديّة في قاطيغور ياس، و الثاني يقع في الحُجج، و أجزاءهُ قضايا هي مفردات بالقياس اليها، و مؤلّفات بالقياس الى ما قبلها، و يذكرُ أحوالها الصّوريّة في بارا ميناس، و يشمل عليه النهج الثالث و الرّابع و الخامس من هذا الكتاب، و الماديّة في أثناء مباحث الصّناعات الخمسة و يشتمل عليها النهج السّادس.

### \* اشارة \*

«لأنّ بين اللفظ و المعنى علاقةٌ ما».

**اقول:** للشّيء وجودٌ<sup>١</sup> في الاعيان، و وجودٌ في الازهان، و وجودٌ في العبارة، و وجودٌ في الكتابة، و الكتابة تدلُّ على العبارة، و هي على المعنى الذهنيّ، و هما دالتان وضعيتان تختلفان باختلاف الأوضاع، و للذهنيّ على الخارجيّ دلالةٌ طبيعيّةٌ لا تختلف أصلاً، فبين اللفظ و المعنى، علاقةٌ غير طبيعيّة، فلذلك قال: «علاقةٌ ما» لأنّ العلاقة الحقيقيّة هي الّتي بين المعنى و العين.

١ - قوله: «للشّيء وجود»، مراتبُ الوجود اربع و لها دلالات ثلاث؛ دلالةُ الكتابة على العبارة، و دلالتها على المعنى الذهنيّ، و دلالتهُ على الامر الخارجيّ، و فيها ثلاث دوال و هي الكتابة و العبارة و المعنى الذهنيّ، و ثلاث مدلولات هي العبارة و المعنى الذهنيّ و الامر الخارجيّ، و واحدٌ دالٌ غير مدلول و هو الكتابة، و مدلول غير دال و هو الامر الخارجيّ، و الباقيان دالان مدلولان، و في الدّلالات دالتان؛ وضعيتان و هما دلالةُ الكتابة على العبارة، و دلالتها على المعنى الذهنيّ، أمّا في دلالةُ الكتابة فالدّال وضعيّ، و المدلول ايضاً وضعيّ، و أمّا في دلالةُ المعنى الذهنيّ على الامر الخارجيّ، فإنّ الدّال و المدلول فيها بالطّبع فلا اختلاف لها بالوضع، و بين اللفظ و المعنى علاقةٌ غير طبيعيّةٍ لكنّها لكثرة تداولها صارت راسخةً حتّى ان تعقل المعاني قلّما ينفك عن تخيل الالفاظ بل يكاد الانسان في فكره ينجى ذهنه بالفاظ متخيلة، فلهذا يختلف احوال المعاني، بحسب اختلاف الالفاظ، و اليه اشار بقوله الانتقالات الذهنية قد يكون بالفاظ ذهنية، م.

قوله : «و ربما أثرت أحوال فى اللفظ فى أحوال فى المعنى».

الانتقالات الذهنية، قد تكونُ بألفاظ ذهنيّةٍ و ذلك لرُسوخ العلاقة المذكورة فى الأذهان فلهذا السبب ربّما تأدّت الأحوال الخاصّة بالألفاظ الى توهم أمثالها فى المعانى و يتغيّر المعانى بتغيّرها، و الأغلاط الّتى تعرّض بسبب الألفاظ، مثل ما يكون باشتراك الاسم، إنّما تسرى الى المعانى لاشتغال الألفاظ الدّهنيّة أيضاً عليها.

قوله : «فلذلك يلزم المنطقى ايضاً أن يراعى جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك، غير مقيّد بلغة قوم دون قوم».

أى: نظره فى المعانى، إنّما يكون بالقصد الأوّل، و فى الالفاظ بقصدتان، و نظره فى الألفاظ من حيث ذلك، غير مقيّد بلغة قوم دون آخر، هو معرفة حال أفرادها و تركيبها و اشتراكها و تشكيكها و سائراً أحوالها فى دلالاتها، كدخول السلب على الرّبط المقتضى للسلب و عكسه المقتضى للدول، و كذلك دخولهما على الجهة و دخول الجهة عليهما، و بالجملة سائر ما ذكر فى شرائط التّقيض و المغالطات اللفظيّة.

قوله : «الآ فى ما يقل».

يريد به ما يختصّ باللغة الّتى يستعملها المنطقى و يتغيّر به حال المعنى فأنّه يلزمه أن ينتبه و يُنبّه عليه، و ذلك كدلالة «لام»<sup>١</sup> التعريف، فى لغة العرب، على استغراق الجنس و عموم الطّبيعة، و دلالة «إنّما» على مساواة حدّى القضية، و دلالة صيغة السلب الكلى، على المعنى المتعارف الّذى يجىء بـ بيان.

### \* اشارة \*

«و لأنّ المجهول بازاء المعلوم».

الجهل البسيط يُقابل العلم، تقابلُ العدم و الملكة، و معه قد يستحصل العلم، و الجهل المركّب يقابلُهُ تقابلُ الضدين و معه لا يمكن أن يستحصل العلم، و أراد بالمجهول ههنا



«الجهل البسيط»، وقسمه قسمةً مقابلته الى «التصور» و «التصديق»، فإنّ الأعدام لا يتمايز إلا بالملكات، ولا ينقسم إلا بأقسامها.

قوله: «فكما أنّ الشيء قد يعلم تصوّراً ساذجاً مثل علمنا بمعنى اسم المثلث، و قد يعلم تصوّراً معه تصديق».

يُنْبَهُ على عدم العناد بين «التصور» و «التصديق»، فإنّ أحدهما يستلزم الآخر، بل العناد بين عدم التصديق، مع التصور الذي عبّر عنه بقوله: «ساذجاً» و بين وجوده معه، و أنّما قال: «بمعنى اسم المثلث» و لم يقل بمعنى المثلث، لأنّ التصور قد يكون بحسب الاسم، و قد يكون بحسب الذات، و الأول قد يتعرّى عن التصديق، الثاني لا يتعرّى، لأنّه متأخّر عن العلم بهيئته المتصور، فلا يحسن التمثيل به في التصور الساذج.

قوله: «مثل علمنا أنّ كلّ مثلث فإن زواياه مساوية لقائمتين».

ذلك التصديق يُبرهنُ عليه في الشكل الثاني و الثلثين من المقالة الاولى من كتاب «الاصول» لأقليدس.

قوله: «كذلك الشيء قد يجهل من طريق التصور فلا يتصور معناه الى أن يتعرّف، مثل ذي الاسمين و المنفصل و غيرهما».

**اقول:** تعريّفهما يحتاج الى مقدّمات هي هذه، نقول: لما كانت الأعداد أنّما تتألف من الواحد<sup>١</sup> فالنسبة التي لبعضها الى بعض تكون لا محالة بحيث يُعدّ كيلاً المُتتسبين أمّا

---

١ - قوله: «لما كانت الاعداد أنّما يتألف من الواحد»، النسبة العددية، هي النسبة الواقعة بين عددين، سواءً يعدهما عدداً و لا يعدهما آلاً الواحد و المقدارانِ أمّا متشاركان، ان قدرهما مقدار واحد و أمّا متباينان ان لم يقدرهما، و العد في الاعداد و التقدير في المقادير هو الانطباق بمرّة او مرّاتٍ، و المقدار ان كان نسبته الى مقدار آخر نسبة عدد الى عدد، يكونان مُتشاركين لأنّ كلّ عددين بعدهما شيء فآقله الواحد، فاذا كان نسبة المقدارين كنسبة العددين، فلا بدّ ان يكون هناك مقدار كالواحد بالقياس الى العدد، يقدرهما فيكونان مُتشاركين، و كأنّه قدم قوله: «لما

أحدهما أو ثالث - أعني خ، ل - أقلّ منهما حتّى الواحد، وهى النسب العددية، والمقادير التى نوعها واحد كالخطوط مثلاً أو السطوح، فلها أما نسبٌ عدديةٌ تقتضى تشاركها أو نسبٌ تخصّ بها وهى التى تكونُ بحيث لا يعدّ المنتسبين أحدهما ولا يعدّ شيء غيرهما وهى تقتضى تباينها فالنسب المقدارية الشاملة لهما أعمّ من العددية، والخطّ المساوى لضلع المربع يحيط به ولذلك يقال له: أنّه قوى عليه فإنّ المربع يتكوّن من ضرب ذلك الخطّ فى نفسه والمنطق من المقادير ما يشارك مقداراً مفروضاً والأصم ما يُباينه، فالخطّ المنطق فى الطول ما يشارك خطاً آخر مفروضاً بنفسه والمنطق فى القوة ما يشارك مربعاها وكلّ منطق فى الطول، منطق فى القوة ولا ينعكس، وإذا تقرّر هذا، فنقول: إذا فرض خطّان مُتباينان فى الطول ومنطقان فى القوة كخطّين يكون نسبة أحدهما الى الآخر نسبة الخمسة الى جزر الثلاثة - مثلاً - فأنّه يسمّى مجموعهما بذى الاسمين، وفضل أطولهما على الاصغر بالمنفصل وأحوالهما المذكورة فى المقالة العاشرة من كتاب «الاصول».

قوله: «و قد يُجهل من جهة التصديق الى أن يتعلّم مثل كون القطر قوياً على ضلعي القائمة التى يوترها».

الزاوية القائمة، هى كلّ واحدةٍ من الحادثتين المتساويتين على جنبتي خطّ مستقيم، يتّصل بآخر مثله لا على الاستقامة و يسمّى الخطّان ضلغيهما، ويشبه الزاوية مع ضلعيها

كانت الاعداد أنما يتألف من الواحد» الى قوله: هى النسب العددية لاجل هذا البيان»، وان لم يكن نسبة المقدارين نسبة العددين يكونان مُتباينين، وكلّ ذلك مُبرهنٌ عليه فى المقالة العاشرة من «الاصول»، وأنما قال: «بحيث لا يعدّهما المنتسبين احدهما»، مع أنّ المتعارف فى المقادير التقدير، لأنّ تقدير المقادير أنما يكون اذا اعتبر عروض الكمّ المنفصل لها فيكون المقدارُ بذلك الاعتبار عدداً يعدّه المقدّر، والخطّ المساوى لضلع المربع يحيط بالمربع، بمعنى أنّه و مثله محيطان به. و يقال لكل خطّين محيطين باحدى زوايا سطح متوازي الاضلاع قائم الزوايا المحيطان والمربع يتكون من ضرب الخطّ فى نفسه وهو توهم الخطّ قائماً على نفسه متحركاً عليه حتّى يرسم المربع، وباقي الفصل ظاهر، م.

بالقوس، و لذلك يسمّى كلّ خطّ ثالث متعرّض يتصلّ بهما «وترأ» بالقياس اليهما، و يسمّى أيضاً «قطراً» لأنّه ينصف السطح المتوازي الأضلاع الذي يوترها القطر، اى يساوى مربّعه مربّعيهما فإنّ قوة الخطّ مربّعه الذي يُحيط به - كما مرّ - مثلاً اذا كان أحد الضّلعين أربعة و الآخر ثلاثة فالقطر يكون خمسة لأنّ مربّعه و هو خمسة و عشرون، يُساوى مجموع مربّعيهما و هما ستّة عشر و تسعة، و برهان ذلك مذكور فى الشّكل المعروف بـ«العروس» و هو السّابع و الاربعون من المقالة الاولى من «الاصول». و أنّما قال فى التّصوّر المجهول، الى أن يتعرّف، و فى التّصديق المجهول، الى أن يتعلّم، لأنّ «المعرفة» و «العلم» كما ينسبان الى الجُزئى و الكلّى، قد ينسبان الى المجرّد عن هذين الاعتبارين، و لذلك لا يُوصف الله تعالى بالعارف، و يوصف بالعالم، و قد ينسبان الى البسيط و المركّب، و لذلك يقال: «عرفتُ الله»<sup>١</sup> و لا يقال: «علمته»، فلهذا الاعتبار الأخير، خصّ التّصوّر لبساطته بالقياس الى التّصديق بالتعرّف، و خصّ التّصديق لتركّبه بالتعلّم.

قوله: «فالسّلوک الطّلبىّ مَنّا فى العلوم و نحوها امّا أن يتّجه الى تصوّر يستحصل، و امّا أن يتّجه الى تصديق يستحصل، و قد جرت العادة بأن يسمّى الشّئ الموصول الى التّصوّر المطلوب قولاً شارحاً، فمنه حدّ و منه رسم». **اقول:** يعنى بقوله: «و نحوها» ما عدا التّصوّر التّامّ و اليقين<sup>٢</sup> من التّصوّرات النّاقصة و

١ - كما قال على «ع»: عرفتُ الله بفسخ العزائم.

٢ - قوله: «يعنى بقوله و نحوها ما عدا التّصوّر التّامّ و اليقين»، هذا يدلّ على أنّ العلم هى التّصوّرات التّامة و التّصديقات اليقينة، و فيه نظر، لأنّ الرّواد بها او كان المعنى الاعمّ تناولت نحوها و لو كان المعنى الاخصّ لم يتناول التّصوّرات التّامة، و القول الشّارح: منه حدّ، و منه رسم، و نحوه من الامثلة كقولنا الطعم موجود و نسبته الى حاسد الذوق نسبة اللّون الى البصر، و غيرها كتبديل اللفظ الخفى بالواضح، و الحدّ فى اللغة المنع و كل طرف حدّ لأنّه يمنع من دخول الخارج و خروج الداخل، فسّمى الصّناعى به لأنّه مركّب من الذاتيات و هى مانعة عن دخول الخارج و خروج الدّاخل فان العرضيات أنّما تعرّض بعد تقوم الماهية بالذاتيات، فلا تأثير لها

الظنون، واعلم أنّ «الحدّ» يتألّف من الذاتيّات، و«الرّسم» من العرضيّات، والحدّ فى اللّغة «المنع»<sup>١</sup>، و يُقال للحاجز بين الشّيتين «حدّ»، وحدّ الشّىء طرفه<sup>٢</sup>، و أنّما سمّى الطّرف «حدّاً» لأنّه يمنع أن يدخل فيه خارج أو يخرج عنه داخل، والرّسم هو «الأثر»<sup>٣</sup>، الذاتيّات هى امور داخلية و تدلّ على شىء هى ماهيّته، والعرضيّات خارجة و تدلّ على شىء هى ماهيّته، والعرضيّات خارجة و تدلّ على شىء هى و عوارضه، فسمّى التعرّف بتلك، «حدّاً» و بهذه رسماً.

قوله: «و نحوه...»

يُريد به ما دون الرّسم الأمثلة وغيرها.

قوله: «و أن يسمّى الشّىء الموصل الى التّصديق المطلوب حجة، فمنها قياس و منها

فى المنع، و ايضاً الذاتيات دالّة على الذات المانعة عن الدخول و الخروج، بخلاف الرّسم فأنّه مركّب من العرضيات الدالّة على الآثار، فهى لا يكون الّا رسماً، و لا شك أنّ المطالب المجهولة لا يحصل بمجرد حصول المبادئ بل لابدّ معها من ملاحظة ترتيب و هيئة، فأنّه قد يعلم ان البكر لا تحبل و أنّ هنداً - مثلاً - بكر و يظنّ عظمة البطن حبل، و هذا الظنّ أنّما وقع الغلط، و فى تقديم الكبرى فى العبارة تنبيه على أنّ التّرتيب غير ملحوظ، و لما كان نظر المنطقى يتعلّق بتحصيل المجهولات و لم يكن ذلك الّا بحصول المبادئ التّرتيب لاجرم تعلّق نظر المنطقى بالامور المناسبة لمطلوبه مطلقاً بمطلوب تصوّر أو تصديق و يكفيه تأديتها الى المطلوب، فقد صرح الشيخ فى هذا الفصل، أنّ الفكر لجزئيه يحتاج الى المنطق، أمّا احتياج الحركة الاولى اليه فحيث ذكر فى عبارة اجمالية، أنّ المنطقى ناظر فى الامور المتقدّمة المناسبة و حيث ذكر فى عبارة تفصيلية، أنّ قصارى امره ان يعرف مبادئ القول الشّارح و الحجة، و أمّا احتياج الحركة الثّانية فحيث قال فيما يتلو كلامه الاول الاجمالى و فى كيفية تأديتها بالطلب الى المطلوب و فيما يتلو كلامه الثّانى تأليفه حدّاً كان او غيره و كيفية تأليف الحجة قياساً كان او غيره و ذلك يؤيد ما قلناه من أنّ المراد بالفكر ههنا مجموع الحركتين، م.

استقراء».

**اقول:** القياسُ تقديرُ الشيء على مثال شيءٍ آخر، يقال: قاس القذّة بالقذّة، القايِسُ يقيس الجزئي بالكلّي في الحكم الثابت للكلّي. والاستقراء، قصدُ الفُرى قريةً فقريّةً يقال: استقرّيتُ البلاد، اذا تتبعَتها تخرج من أرضٍ الى أرضٍ<sup>١</sup>، والمستقرى يتّبع الجزئيات جزئياً فجزئياً ليتحصّل الكلّي.

قوله: «و نحوه...»

يريدُ به التمثيل و يُسمّيه الفُقهَاء قياساً لأنّه الحاق جزئى بجزئى آخر فى الحكم.

قوله: «و منها يصار من الحاصل الى المطلوب فلا سبيل الى دركٍ مطلوبٍ مجهولٍ الا من قبل حاصل معلوم».

يُريد بالحاصل المعلوم، مبادئ ذلك المطلوب التّى مرّ ذكرها.

قوله: «و لا سبيلَ ايضاً الى ذلك مع الحاصل المعلوم الا بالتفطن للجهة التّى لاجلها صار مؤدياً الى المطلوب».

**اقول:** يُريد بالتفطن ملاحظة التّرتيب و الهيئة المذكورين، لأنّ حصول المبادئ و حدّها لو كان كافياً لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالماً بجميع العلوم، و ايضاً فربما الانسان أنّ البكر لا تحبل وأنّ هنداً - مثلاً - بكر ثم يراها عظيم البطن فيظنّها حبلى، و ذلك لعدم الترتيب و الهيئة فى علميه، و عليه يقاس فى التّصوّر.

### \* اشارة \*

«فالمنطقيّ ناظر فى الامور المتقدّمة المناسبة لمطالبه»

**اقول:** لا يُريد بذلك، المطالبُ الجزئى التّى مع الموادّ كحدوث العالم، بل المطالب الكلية التّصوريّة أو التّصديقيّة المجرّدة عن الموادّ، حقيقيّة كانت أو غير حقيقيّة، و الامور

المتقدّمة هى مبادئها المناسبة لها على الوجه الكلى القانونى ايضاً.

قوله : «و فى كيفية تأديها بالطّالب الى المطلوب المجهول، فقصارى أمر المنطقى اذن أن يعرف مبادئ القول الشّارح وكيفية تأليفه، حدّاً كان أو غيره، وأن يعرف مبادئ الحجّة وكيفية تأليفها، قياساً كان أو غيره».

أى: فى حال مناسبتها والتّفطن المذكور، وبالجمله فقد صرّح فى هذا الفصل اذ ذكر أنّ المنطقى ناظرٌ فى الامور المتقدّمة المُناسبة وأنّ قصارى أمره أن يعرف مبادئ القول الشّارح والحجّة، بالأحتياج الى المنطق فى الحركّة الاولى من حركتى؛ الفكر وفى ما يتلوها من باقى كلامه بالأحتياج اليه فى الحركة الثّانية، وذلك يؤكّد ما قلناه أولاً.

قوله : «و أوّل ما يفتح به منه فاتماً يفتح من الأشياء المُتفرّدة الّتى يتألّف منها الحدّ و القياس و ما يجرى مجرىهما، فلنفتح الآن».

**اقول:** يُريد به ما تبين فى كتاب «ايساغوجى».

قوله : و لنبدأ بتعريف كيفية دلالة اللفظ على المعنى».

فبدأ بما هو أبعد من المقصود الأوّل من المنطق، لانحلال المقصود اليه آخر الأمر.

### \* اشارة الى دلالة اللفظ على المعنى \*

«اللفظ يدلّ على المعنى اما على سبيل المطابقة بأن يكون ذلك اللفظ موضوعاً لذلك المعنى و بازائه، مثل دلالة المثلث على الشّكل المحيط به ثلاثة أضلع و اما على سبيل التّضمّن بأن يكون المعنى جزءً من المعنى الّذى يطابقه، مثل دلالة المثلث على الشّكل، فانه يدلّ على الشّكل لا على أنّه اسم الشّكل، بل على أنّه اسم لمعنى جزئى الشّكل، و اما على سبيل الاستتباع و الالتزام، بأن يكون اللفظ دالّاً بالمطابقة على معنى و يكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجى لا كالجزء منه بل هو صاحب ملازم له، مثل دلالة لفظ السّقف على الحائط و الانسان على قابل صنعة الكتابة».

**اقول:** دلالة «المطابقة» وضعيّة<sup>١</sup> صرفة، ودالتا؛ «التضمّن» و «الالتزام» بالاشتراك

١ - قوله: «دلالة المطابقة وضعيّة»، دلالة المطابقة بمجرد الوضع و دلالة التّضمّن، الالتزام بمشاركة من العقل والوضع اما أنّهما بسبب الوضع فلان اللفظ لو لم يكن موضوعاً بازاء الكلّ و الملزوم، لم يكن دالاً على الجزء من حيث أنّه جزء، و لا على اللازم من حيث أنّه لازم، و اما أنّهما بحسب العقل فلان الكلّ و الملزوم اذا كان مفهوماً من اللفظ يحكم العقل بانّ الجزء و اللازم الذّهني يكونان مفهومين من اللفظ بحكم، او لانّ العقل ينتقل من المدلول المطابق، الى المدلول الضمّني او الالتزامي، و يشترط في تحقّق دلالة التّضمّنية و الدّلالة الالتزامية ان لا يكون اللفظ مشتركاً بين المعنى و جزئه او بينه و بين لازمه، فأنّه لو كان كذلك لم يكن دلالة الالتزامية ان لا يكون اللفظ مشتركاً بين المعنى و جزئه او بينه و بين لازمه، فأنّه لو كان كذلك لم يكن دلالة على الجزء و اللازم الاّ بالمطابقة لانّ المطابقة اقوى من التّضمن و الالتزام، و اللفظ اذا دلّ باقوى الدّلتين لا يدلّ باضعفهما، بل دلالة التّضمن و الالتزام بحسب انتقال العقل من المعنى الى الجزء او اللازم، و هو المراد من قوله: «من احدهما» الى الآخر و يمكن ان يكون هذا اشارة الى الدّلالة على ما ادّعه من ان دلالة اللفظ المشترك على الجزء او اللازم، ليست تضميناً التزامياً لانّ التّضمن و الالتزام، انما هما بمشاركة من التّعقل و تلك الدّلالة بمجرد الوضع، و فيه نظر من وجهين، الاول انّ الاسم المشترك اذا اطلق و أريد الكلّ و الملزوم، فلا شكّ أنّه يفهم الجزء و اللازم فلا يخلو ما ان يكون فيهما بطريق المطابقة او بطريق التّضمن او الالتزام، و الاول يُنافي ما سيأتي من انّ دلالة اللفظ بالمطابقة انما يتحقّق اذا أريد المعنى منه، و الثاني يُبطل هذا الكلام، الثاني لو كان دلالة التّضمن و الالتزام بحسب الانتقال العقلي يلزم ان يكون مدلول التّضمن و الالتزام متأخراً في العقل، و ليس كذلك اما في التّضمن فطلقاً، لانّ تعقل الجزء اقدم من تعقل الكلّ بالضرورة، و اما في الالتزام ففي الاعداد ضرورة تقدّم تعقل الملكات على تعقلها. قوله: «و هذا بعينه يقدح في المطابقة»، اي: اختلاف الاشخاص في اللوازم البيّنة لو كان موجباً لهجر الالتزام لوجب ان يكون اختلافهم في الوضع بان يعلمه واحد و يجهله آخر و بان يضعه بمعنى آخر، موجباً لهجر المطابقة. فان قيل: الاختلاف عند العلم بالوضع، فنقول: لا اختلاف ايضاً عند اشتراكهما في اللزوم المبيّن و الحقّ انّ الالتزام في جواب «ما هو» و ما يجري مجراه من الحدود التامة، لا يجوز ان يعتبر على ما سيأتي، و انما قال: «و ما يجري مجراه من الحدود التامة و ان كانت مقولة في جواب ما هو» لانّ الحدّ من حيث هو ليس مقولاً في جواب «ما هو» ضرورة المغايرة بين المعرّف و المعرّف، نعم أنّه مقول في جواب «ما هو» باعتبار أنّه نفس ماهية الحدود.

على المعنى و على جزئه، كالممكن على العامّ و الخاص، أو عليه و على لازمه، كالشمس على الجرم و النور، بل يكون بانتقال عقلى عن أحدهما الى الآخر.

قوله: فى الالتزام: «مثل دلالة لفظ السقف على الحائط و الانسان على قابل صنعة الكتابة» ذكر له مثالين: أحدهما لازم لا يحمل على ملزومه، و الثانى لازم يحمل، و أمّا قال: «قابل صنعة الكتابة» و لم يقل الكاتب، لأنّ الأوّل يلزم الانسان، و الثانى لا يلزم. - و ذهب الفاضل الشارح الى أنّ الالتزام مهجور فى العلوم، و استدللّ عليه بأنّ الدلالة على جميع اللوازم محالة، اذ هي غير متناهية، و على البين منها باطله، لأنّ البين عند شخص ربّما لا يكون بيناً عند آخر، فلا يصلح لأن يعول عليه.

**اقول:** و هذا بعينه يقدح فى المطابقة ايضاً، لأنّ الوضع بالقياس الى الوضع بالقياس الى الأشخاص مختلف، و الحقّ فيه أنّ الالتزام فى جواب «ما هو» و ما يجرى مجراه من الحدود الثامّة لا يجوز أن يستعمل على ما يجيء بيانه، و أمّا فى سائر المواضع فقد يعتبر، و لو لا اعتباره لم يستعمل فى الحدود و الرسوم الناقصة الخالية عن الأجناس، اذ هي لا تدلّ على ماهيات المحدودات إلّا بالالتزام كما يتبين.

### اشارة الى المحمول

«اذ قلنا أنّ الشكّل محمولٌ على المثلث، فليس معناه أنّ حقيقة المثلث هي حقيقة الشكّل و لكن معناه أنّ الشئ الذى يقال له مثلث فهو بعينه يقال له أنّه شكّل، سواء كان فى نفسه معنى ثالثاً أو كان فى نفسه أحدهما».

**اقول:** هذا البحث يُورد بعد مباحث الألفاظ و لعلّ الشيخ أوردّه ههنا ليعرّف أنّ اطلاق الاسم على المعنى، ليس بحمل، و الحمل الذى بيّنه فى هذا الفصل، هو حملٌ هو هو المسمّى بـ «حمل المواطة»، و معناه كما قال: أنّ الشئ الذى يقال له المثلث، هو بعينه

و اما قوله: «و لو لا اعتباره لم يستعمل الحدود الناقصة و الرسوم» فليس بشيء، اذ الالتزام ليس يستعمل فيها فإنّ الحادّ بالحدّ الناقص لم يرد به ماهية الحدود و لا الراسم ماهية المرسوم و أمّا لكان حدّين تامّين بل لم يُريدا بهما او بمفهوميهما المطابقين و هو ظاهر، م.



يُقال له أنّه شكلٌ، سواء كان ذلك الشيء في نفسه معنى ثالثاً مغايراً للمثلث و الشكل، أو كان في نفسه هو المثلث بعينه أو الشكل بعينه، فهذا الحمل يستدعى اتّحاد الموضوع المحمول من وجهٍ، و تغايرهما من وجهٍ، و ما به الاتّحاد، غير ما به التّغاير، فما به الاتّحاد، شيء واحدٌ و هو الذي عبّر عنه الشيخ بالشيء، و ما به التّغاير قد يُمكن أن يكون شيئين مُتغايرين يُضاف كُل واحدٍ منهما الى ما به الاتّحاد، كالنطق و الضّحك المُضافين الى الانسان الذين يعبّر عنهما بالضّاحك و الناطق، و حينئذٍ ان جعلاً موضوعاً و محمولاً، كان ما به الاتّحاد شيئاً ثالثاً مغايراً لهما، و ذلك معنى قوله: «كان في نفسه معنى ثالثاً» و قد يُمكن أن يكون شيئاً واحداً يُضاف الى ما به الاتّحاد كالتثليث المُضاف الى الشكل الذي يعبّر عن المجموع بالمثلث، و حينئذٍ ان جعل ذلك للمجموع موضوعاً، كان المحمول ما به الاتّحاد وحده مجرداً عمّا به التّغاير، كما يقال: أنّ المثلث شكل، و ان جعل محمولاً كان الموضوع ما به الاتّحاد وحده، كما يقال - مثلاً -: أنّ الشكل مثلثٌ، و ذلك معنى قوله: «أو كان في نفسه أحدهما» و نوع آخر من الحمل، يسمّى «حمل الاشتقاق» و هو حمل «ذو هو»، كالبياض على الجسم، و المحمول بذلك الحمل، لا يُحمل على الموضوع وحده بالمواطاة، بل يُحمل مع لفظ ذو، كما يقال: الجسم ذو بياض، أو يشتقّ منه اسم كالأبيض فيُحمل بالمواطاة عليه، كما يقال: الجسم أبيض، و المحمول بالحقيقة هو الأوّل.

### \* اشارة الى اللفظ المفرد و المركّب \*

«اعلم أن اللفظ يكون مفرداً و قد يكون مركّباً، و اللفظ المفرد هو الذي لا يُراد بالجزء منه دلالة أصلا حين هو جزءه، مثل تسميتك انساناً بعبدالله، فانك حين تدلّ بهذا على ذاته لا على صفته من كونه عبداً لله فلست تريد بقولك عبداً شيئاً أصلاً، فكيف اذا سمّيته بعبسى؟ بلى! في موضع آخر، قد تقول: عبدالله و تُعنى بعدد شيئاً و حينئذٍ عبدالله نعتٌ له، لا اسماً و هو مركّب، لا مفرد. و المركّب هو ما يخالف المفرد، و يسمّى قولاً، فمنه قولٌ تامٌ و هو الذي كلُّ جزءٍ منه لفظ تامٌ الدلالة؛ اسم أو فعل و هو الذي يسمّيه المنطقيّون «كلمة» و هو الذي يدلُّ على معنى موجود لشيء غير معيّن في زمانٍ معيّن من الثلاثة، و ذلك مثل قولك: حيوان ناطق. و منه قولٌ ناقص، مثل قولك: في الدار و قولك: لا انسان، فإنّ الجزء من أمثال هذين، يُراد به الدلالة ألا أن أحد الجزئين أداة

لا يتم مفهومها الا بقربنة مثل «لا» و «فى»، فان القائل زيد لا و زيد فى لا يكون، قد دلّ على كمال ما يدلّ عليه فى مثله ما لم يقل فى الدار، ولا انسان، لأن «فى» و «لا» أداتان ليستا كالاسماء والافعال.

**اقول:** قيل فى التعليم الأول: انّ المفرد هو الذى ليس لجزئه دلالة أصلاً. واعترض عليه بعض المتأخرين بعبد الله وأمثاله اذا جعل علماً لشخص، فانه مفرد مع أنّ لاجزائه دلالة ما، ثم استدركه فجعل المفرد ما لا يدلّ جزئه على جزء معناه، وأدّى ذلك الى أن ثلث القسمة بعض من جاء بعده، وجعل اللفظ اما أن لا يدلّ جزؤه على شيء أصلاً وهو «المفرد»، أو يدل على شيء غير جزء معناه وهو «المركب»، أو على جزء معناه وهو «المؤلف» والسبب فى ذلك سوء الفهم، وقلة الاعتبار لما ينبغى أن يفهم ويعتبر، وذلك لأنّ دلالة اللفظ لما كانت وضعيّة<sup>١</sup>، كانت متعلّقة بارادة المتلفّظ الجارية على قانون الوضع، فما يتلفّظ به ويُرَاد به معنى ما يفهم عنه ذلك المعنى، يُقال له أنّه دالّ على ذلك المعنى، وما سوى ذلك المعنى ممّا لا يتعلّق به ارادة المتلفّظ، وان كان ذلك اللفظ، أو جزء منه، بحسب تلك اللغة، أو لغة أخرى، أو بارادة أخرى يصلح لأن يدلّ به عليه، فلا يُقال له: أنّه دالّ عليه.

و اذا ثبت هذا، فنقول: اللفظ الذى لا يُراد بجزئه دلالة على جزء معناه، لا يخلو من أن

١ - قوله: «و ذلك لأنّ دلالة اللفظ لما كانت وضعيّة» أى لما كانت دلالة اللفظ على المعنى بالمطابقة وضعيّة، كانت موقوفة على ارادة المتلفّظ، و ذلك المعنى ارادة جارية على قانون الوضع، اذ الغرض من الوضع تأدية ما فى الضمير و ذلك يتوقّف على ارادة الالفاظ، فما لم يرد المعنى من اللفظ، لم يكن له دلالة عليه و هذا ممنوع، فانّ الدلالة هى فهم المعنى من اللفظ للعلم بوضعه و لا خفاء فى أن من علم وضع لفظ فكلمًا يتخيّل ذلك اللفظ يتعلّل معناه بالضرورة، سواء كان مراداً أو لا، فكأنّه لم يفرّق بين استعمال اللفظ و دلالته، فلاستعمال هو اطلاق اللفظ و ارادة المعنى، و أمّا دلالته فلا تعلّق له بالارادة أصلاً و اذا ثبت أنّ دلالة المطابقة متعلّقة بالارادة فصار الرّسم من جزء اللفظ فان لم يرد به معنى آخر لم يكن دالاً أصلاً، وان أُريد به معنى آخر لم يكن دالاً على ذلك يرد به جزء المعنى لم يكن له دلالة على شيء من المعانى، فقد رجع الرّسمان الى معنى واحد، ألا أن يقال الحيثيّة مرادة على ما صرح به فى «الشفاء»، فى تعريف الجنس. م.

یراد بجُزئِهِ دلالةٌ على شيءٍ آخر أو لا يُراد، وعلى التَّقدير الأوَّل، لا يكون دلالة ذلك الجزء متعلّقة بكونه جزءً من اللفظ الأوَّل، بل قد يكون ذلك الجزء بذلك الاعتبار لفظاً برأسه دالّاً على معنى آخر بارادة أخرى، وليس كلامنا فيه. فاذن لا يكونُ لجزء اللفظ الدالّ من حيث هو، جزء دلالة أصلاً، وذلك هو التَّقدير الثَّاني بعينه. فحصل من ذلك: أنَّ اللفظ الذي لا يُراد بجُزئِهِ دلالة على جزء معناه، لا يدلّ جزؤه على شيء أصلاً فاذناً الرّسمان، أعني: القديم و المحدث للمفرد متساويان في الدلالة من غير عمومٍ و خصوصٍ، و لو تأملَ متأمّلٌ و انصف من نفسه، لا يجدُ بين لفظ «عبد» من عباده اذا كان علماً و بين لفظ «ان» من «انسان» تفاوتاً في المعنى، فإنّ كليهما يصلحان لأن يدلّ بهما في حالٍ آخر على شيء، و أمّا كون الأوَّل منقولاً من نعتِ الثَّاني غير منقول، فأمرٌ يرجعُ الى حال الألفاظ، و لا يتغيّر بهما أحوال الاسم في الدلالة فظهر من ذلك أن الرّسم المنقول من التّعليم الأوَّل صحيحٌ، و أنّ المفرد في المعنى شيءٌ واحدٌ و كذلك ما يقابله هو المسمّى «مركباً» أو «مؤلفاً».

و نرجعُ الى تتبّع ألفاظ الكتاب، فنقول: قال الشيخ «المفرد هو الذي لا يُراد بالجزء منه دلالةً أصلاً» زاد في الرّسم القديم، ذكرُ الارادة، تنبيهاً على أن المرجع في دلالة اللفظ هو ارادة المتلفّظ. و قال: «حين هو جزؤه»، ليعلم أنّ الجزء من حيث هو، جزء لا يدلّ على شيءٍ آخر، فان دلّ بارادةٍ أخرى على شيءٍ آخر، لا يكونُ من حيث هو جزؤه، و لا ينافي ما قصدناه و جعلَ مقابل المفرد «مركباً»، فإنّ الفرق بين المؤلّف و المركّب - على الاصطلاح الجديد - لا فائدة له في هذا العلم.

قوله: «فمنه قول تامّ و هو الذي كلّ جزء منه لفظ تامّ الدلالة؛ اسم أو فعل».

**اقول:** الأقوالُ ينحلُّ الى ثلاثة أشياء: أسماء و أفعال و حروف. و تشترك في أربعة اشياء و هي كونها ألفاظاً مفردة دالّة على المعاني بالوضع و التواطؤ؛ فإنّ المعنى الجامع لهذه الأربعة، جنسها و تفتقر أوّلاً بفصلين؛ هما دلالتهما في نفسها، أو في غيرها، و ذلك لأنّه كما أنّ من الموجودات قائماً بنفسه هو «الجوهر»، و قائماً بغيره هو «العرض»، و من

المعقولات معقولةً بنفسه هو «الذات»، و معقولةً بغيره هو «الصفة»، كذلك من الألفاظ ما هو دالٌّ فى نفسه، و دالٌّ فى غيره، و الأخير هو الحرف و هو الأداة، و الأولُ جنس يقسمه فصلان آخران؛ هما التعلُّق بزمانٍ معيَّن من الأزمنة الثلاثة، و التجرّد عن ذلك، و الأخير هو الاسم.

و الأول هو الفعل، و يسمّيه المنطقيّون «كلمة». و الفعلُ عند النّحاة أعمُّ منه عند المنطقيّين، فإنّهم يسمّون الكلمات المؤلّفة مع الضّمائر كقولنا امشى ايضاً فعلاً<sup>١</sup>، ففصولُ

١ - قوله: «فإنّهم يسمّون الكلمات المؤلّفة مع الضّمائر كقولك امشى ايضاً فعلاً»، لو أراد به أنّ النّحاة يسمّون المجموع من لفظ «امشى» و الضمير المستتر فيه فعلاً على ما هو الظاهر من كلامه، فلذلك ليس كذلك، فإنّ الضمير عندهم فاعلٌ، و امشى فعلٌ، و مجموع الفعل و الفاعل، لا يكون فعلاً، و لو أراد أنّهم يسمون لفظ «امشى» فعلاً، فهو عند المنطقيّين ايضاً كلمة، فلا عموم و لا خصوص. و الجوابُ أنّ المراد مجرد لفظ «امشى» و هو مركّبٌ عند المنطقيّين، لدلالة الهمزة على معنى زائد على معنى الفعل.

- فان قلت: قول الشيخ أو فعل و هو الذى يسمّيه المنطقيّون «كلمة»، مشعرٌ بأن كل ما يسمّيه أهل العربية فعلاً فهو عند المنطقيّين كلمة و ذلك ينافى العموم و الخصوص.

- فنقول: أنّه جعل الفعل المفرد الذى لم يلتزم منه كلمة، لا كلّ فعل و تلك الافعال مركّبات. و حدّ الفعل الذى أورده الشيخ ناقص لا يتناول جميع الذاتيات أمّا أولاً فلخلوّه عن الفصل الذى يميزه عن الحرف، و أمّا ثانياً فلتناوله بعض الاسماء كالمصادر و الاسماء المتّصلة بالافعال، فإنّها دالةٌ على معانٍ موجودةٌ فى زمانٍ معيّن من الازمنة الثلاثة، ألّهم إلّا المتّصلة بالافعال، فإنّها دالةٌ على معانٍ الدّالة مراد فى الحدّ، لذكره بعد تقسيم اللفظ التام الدّالة على الاسم و الفعل. و المراد بالزّمان المعيّن، الزّمان الذى يعيّنهُ باعتبار حصول المعنى فيه، فأدّا حصل المعنى فى زمان، تعيّن ذلك الزّمان لا بحسب الامر فى نفسه، بل بالنسبة الى المخاطب. فان تعلّق المعنى بالفاعل فى زمانٍ معيّن، لا يراد صيغة مخصوصة، و الصّيغة المخصوصة معينة للزمان بالنسبة الى المخاطب، فيكون تعلّق المعنى معيناً للزمان بالنسبة اليه. فاندفع النّقض الاول لارادة استقلال الدّلالة، و الثّانى لأنّه لما كان تعلّق ذلك المعنى بالفاعل يعيّن الزّمان بالنسبة الى المخاطب كانت الصّيغة دالة على الزّمان المعيّن، و المصادرُ و الاسماء المتّصلة بالافعال لا يدلُّ على الزّمان المعيّن و هو المراد بقوله: «فى الحدّ التام يعينه ذلك التعلّق أى يعيّن ذلك الزّمان تعلّق المعنى

بالفاعل، بالقياس الى المخاطب. فلو قال: المراد بالزمان المعين بالنسبة الى المخاطب. كفى في دفع النقص، اذا الزمان انما يعين بالنسبة اليه اذا دلّ عليه اللفظ، على أنّ هذه التعصفات غير محتاج اليها، لما مرّ من أنّ الحيثية في مثل هذه التعريفات مرادة؛ فمعنى الكلام أنّ الفعل ما دلّ على معنى موجود لشيء ما في زمان معين من حيث أنّه موجود لشيء في زمان معين، من حيث أنّه موجود له في الزمان المعين، فدلالته على الامور الثلاثة معتبرة في هذا التعريف، فلا نقص. و لما كانت الاداة لا تدلّ الا على معنى في غيره، احتاجت في الدلالة الى غير يتقوّم مدلولها به و هو القرينة، فالقرينة ليس كلّ ما انضم الى الاداة؛ من الاسم والفعل، بل ما يظهر معناه فيه، كـ«من» مثلاً، فإنّ قرينته مثل البصرة، لأنّ «من» للابتداء، ومعنى الابتداء، لا يظهر ولا يحصل الا في المبتداء. فاذا قلّت: من البصرة تمت دلالته على الابتداء، أما لو قلّت: سرت من لم يحصل معناه وهكذا «لا» و «في»، اذا كانا موضوعين للسلب والظرفية، لا يظهر معناه الا في المسلوب والمظروف، فاذا قيل: «في الدار ولا انسان» تمت دالتهما على معنيهما، و لو قلّت: «زيد في اولا»، لم يحصل لهما معنى، هذا كلام الشيخ، حيث قال: «فانّ القائل زيد لا أو زيد في لا يكون قد دلّ على كمال ما يدلّ عليه في مثله ما لم يقل في الدار او لا انسان» وقوله: «في مثله معلق بلا يكون أو يدلّ» أي القائل زيد، لا لم يكن في هذا التركيب قد دلّ أو في مثل قوله هذا على كمال مدلول لا، فإنّ زيداً ليس بقرينة لا. نعم، لو قال «لا انسان»، فقد دلّ على مدلوله، على أنّه لو حذف قوله في مثله كان الكلام مستقيماً ظاهر الدلالة على المراد، ويمكن أن يقال «في» بمعنى «الباء» أي القائل زيد لا، لا يدلّ بمثل هذا التركيب على كمال معناه و حينئذ يصير معنى الكلام أوضح. و الشارح لما حاول محاذاة تركيبه لتركيب الشيخ زاد في مثلها في موضعين، و كأنّه توهم أنّ في مثله يتعلّق بكمال ما يدلّ عليه حتّى علق في مثلها به في الموضعين، و هو زائد، لا يرجع الى طائل، اذ يكفي أنّ الاداة اذا اقترنت بالقرينة، يدلّ على كمال مدلولها، و ان تجرّدت عنها لم يدلّ على كمالها مدلولها، و ان اقترنت بغيرها، و غاية توجيهه أن يقال قوله مثلها او لا، يتعلّق بيد «ل» المذكور أولاً، حتّى يكون تقديراً للكلام و الاداة المقارنة للقرينة يدلّ في مثل تلك المقارنة على كمال مدلولها. و أمّا قوله: «مثلها ثانياً» فيمكن أن يتعلّق بيد «ل» المذكور أولاً حتّى يكون الكلام و الفاعلة ايّاها و ان اقترنت بغيرها لا يكون يدلّ في مثل تلك المقارنة على كمال مدلولها و يمكن أن يتعلّق بيد «ل» المذكور ثانياً حتّى يكون التقدير أنّ الفاعلة ايّاها و ان اقترنت بغيرها لا يدلّ على ما يدلّ عليه في مثل مقارنتها بالقرينة لكن لفظ «المثل» في هذه

الفعل ملكات، و فصول الاسم و الحرف أعدامها، و الأعدام تُعرَفُ بالملكات، و لا ينعكس، فلذلك اقتصر الشيخ على إيراد حدّ الفعل، اذ هو يتناول حدّيهما بالقوّة، فقال في حدّه:

«هو الذي يدلّ على معنى موجود لشيء غير معيّن في زمان معيّن من الأزمنة

الثلاثة».

و الفعل لا ينفكّ بعد الامور الخمسة أعني؛ الأربعة المشتركة، و الاستقلال في الدلالة المشترك بينه و بين الاسم، عن شيئين: أحدهما كونُ معناه موجوداً لغيره مرتبطاً لذاته به، و ذلك الغير هو الفاعل، و هو قد يكون معيّنًا و قد لا يكون، لكن وجود التّعيّن و عدمه لا يتعلّق بالفعل نفسه، فهو في نفسه أنما يقتضى الاحتياج الى غير، لا بعينه لا الى غير، بشرط أن يكون لا بعينه؛ فإنّ بينهما فرقاً كثيراً. و هو المراد من قوله: «موجود لشيء غير معيّن».

و قد يُشارِكُهُ الأسماء المتّصلة بالأفعال، كالفاعل و المفعول و الصّفة في هذا. و الثّاني حصولُهُ في زمان معيّن، فإنّ من الأسماء ما يدلّ على نفس الزّمان كالوقت، و منها ما يدلّ على ما جزؤه الزّمان كالصّبح، و منها ما يدلّ على معنى أنما يحصلُ في زمانٍ لا بعينه كجميع الأسماء المتّصلة بالأفعال و جميعها مجرّدة عن الزّمان المُعيّن الذي يحصل فيه المعنى؛ أمّا ما تعيّن زمانه، بحسب حصول المعنى فيه فهو الفعل، لا غير، و هو المراد من قوله: «زمان معيّن من الثلاثة». و الحدّ الذي أورده الشيخ ناقصٌ غير متناول لجميع الذاتيات، لا سيّما الفصل الذي يميّزه عن الحرف ألا بالتزام، و الحدّ للفعل التامّ أن يقال: الفعل، لفظٌ مفردٌ يدلّ بالوضع على معنى مستقلّ بنفسه، و يتعلّق بشيءٍ لا بعينه في زمانٍ من الأزمنة الثلاثة يعيّن ذلك التعلّق؛ فالأفعال الناقصة ما ينقُصُ فيها الدّلالة على نفس

التّوجيهات، كلّها زائدٌ حشوٌ، بخلاف لفظ «مثل» في عبارة الشيخ. و أمّا قيّد المدلول بالكمال، لأنّه اذا قيل: «زيد لا»، أو «فى»، يُفهم من «لا» السلب، و من «فى» الظرفية ألاّ أنّهما ليسا كمال مدلولهما فإنّ «لا» ليس بموضوعٍ لمطلق السلب، بل لسلب الشّيء كلاً انسان، و فى ليس بموضوعٍ لمجرّد الظرفيّة مثل الدّار فما لم ينضمّ معهما القرينة لم يتأدّ كمال مدلولهما و ان جاز تأدّى بعض.

المعنى، فيحتاج الى جزءٍ، يدلُّ عليه، كقولنا: كان زيدٌ قائماً، وهى التى يسميها المنطقيون كلمات وجودية.

و قد ظنَّ بعضهم: أنَّ الفعل البسيط، أعنى المجرد عن الاسم، الذى يُسميه المنطقيون «كلمة»، لا يوجدُ فى لغة العرب، لاشتغال أكثر الأفعال على الضامير، و هو ظنٌّ فاسدٌ، يتحقَّقه النُّحاة؛ فإنَّ قولنا: قام فى زيدٌ، خالٍ عن الضمير، و ان كان مُشتملاً على ضميرٍ فى عكسه، و الكلمة فى لغة اليونانيين، كانت تدلُّ بانفرادها على وقوعها فى الحال و تسمى قائمةً، ثمَّ تصرفُ الى الماضى أو المستقبل بأدواتٍ لذلك يقرن بها.

و ظهر من حدِّ الفعل، أنَّ الاسم، لفظٌ مفردٌ يدلُّ بالوضع على معنىٍ مستقلٍّ بنفسه، و لا يقتضى وقوعه فى زمانٍ يتعيَّن بحسبه. و الحرفُ لفظٌ مفردٌ يدلُّ بالوضع على معنىٍ فى غيره. و التَّأليفُ الثَّنائى بين هذه الثلاثة يُمكنُ على سِتَّةِ أوجهٍ، اثنانٍ منها تامان بحسب النِّحو و هو ما يتألف من اسمين أو من اسمٍ و فعلٍ، يسند أحدهما الى الآخر كقولنا: «زيد قائم» و «قام زيد». و قول الشيخ: أنَّ القول التامَّ و هو الذى كلَّ جزء منه لفظٌ تامُّ الدلالة اسمٌ أو فعلٌ، يوهم أنَّ التامَّ منها ثلاثة، لكنَّ التَّأليف من فعلين غير ممكن لاحتياج كلِّ واحدٍ منهما الى الاسم، فيرجعُ التامُّ الى القسمين المذكورين، إلَّا أنَّ قوله فى المثال: «حيوانٌ ناطقٌ»، تدلُّ على أنَّ المؤلَّف من الموصوف و الصفة، يُعدُّ فى الأقوال التامة، و حينئذٍ يكون ما ذهب اليه النُّحاة أخصَّ، لكنَّه أسدُّ، لأنَّ التامَّ عندهم لا يقع موقع المفرد و هذا يقع.

قوله فى القول الناقص: «إلَّا أنَّ احد الجزئين اداةٌ لا يتمُّ مفهومها إلَّا بقريته»، لمَّا كانت الأداة لا تدلُّ إلَّا على معنىٍ فى غيره، احتاجت فى الدلالة الى غير يتقوَّم مدلولها به، و هو المرادُ بالقريته، فالأداةُ المُقارنة لها، تدلُّ على كمال ما يدلُّ عليه فى مثلها كقولنا «لا انسان»، و الفاقدة اياها و ان اقترنت بغيرها لا تكون تدلُّ على كمال ما يدلُّ عليه فى مثلها، كقولنا: «زيد لا»، و الأوَّلُ تأليفٌ ناقصٌ لأنَّها فى قوَّة مفرد، و الثَّانى ليس بتأليف إلَّا بعد الانضياف الى القرينة.

### \* اشارة الى اللفظ الجزئى و اللفظ الكلى \*

«اللفظ قد يكون جزئياً، و قد يكون كلياً و الجزئى هو الذى نفس تصوُّر معناه، يمنع وقوع الشَّرْكة فيه مثل المصوَّر من زيد، و اذا كان الجزئى كذلك، فيجبُ أن يكون الكلى

ما يقابله، و هو الذى نفس تصوّر معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه، فان امتنع، امتنع بسبب من خارج مفهومه، فبعضه يكون مشتركاً فيه بالقوة والامكان، مثل الشكل الكرى المحيط باثني عشرة قاعدة مخمسات، وبعضه ليس يقع فيه شركة لا بالفعل، ولا بالقوة والامكان، بسبب غير نفس مفهومه، مثل الشمس عند من لا يجوز وجود شمس أخرى. مثال الجزئى زيد، وهذه الكرة المحيطة بتلك، وهذه الشمس، مثال الكلّى الانسان و الكرة المحيطة بها مطلقة، و الشمس».

**اقول:** الجزئى الذى رسمه، هو الحقيقى<sup>١</sup> و الاضافى هو كلّ أخصّ يقع تحت اعمّ، ولو

١ - قوله: «الجزئى الذى رسمه هو الحقيقى»، كما أنّ الجزئى مقول بالاشتراك على معنيين يُسمّى الاول منهما حقيقياً، والثانى اضافياً، كذلك الكلّى، لانه مقابل له مقول أيضاً على معنيين أحدهما ما لا يمتنع نفس تصوّره عن وقوع الشركة، و ثانيهما الاعمّ الذى يكون تحته أخصّ، و هو المشترك بين كثيرين بالفعل، و المعنى الاول كلّى حقيقى والثانى كلّى اضافى، و مناط الكلية الحقيقية، صلاحية المفهوم للشركة من حيث أنّه متصوّر و ليس يعتبر فيها الشركة بالفعل لو امتنع الشركة فيه، امتنع بسبب من خارج.

- فان قلت: لم قدم تعريف الجزئى مع أن الكلّى مقصود بالذات فى نظر المنطقى.

- فنقول: فيه فائدتان، أحدهما أنّ من التّاس من اعتبر فى الكلّى أن يكون مشتركاً بين كثيرين بالفعل، أمّا فى الخارج و فى العقل، و هو فاسد، و ذلك التّرتيب فى الكتاب منبىء على فساد، فانه ليس يكفى فى كون الشئ جزئياً أن لا يكون مشتركاً بين كثيرين، بل لابدّ مع ذلك من أن يكون نفس تصوّره مانعاً من وقوع الشركة و الكلّى مقابل للجزئى فهو ما لا يكون نفس تصوّره مانعاً من وقوع الشركة سواء كان مشتركاً بالفعل أو لا يكون، و الاكراه الواسطة بينهما، و لهذا قدم على رسم الكلّى رسم الجزئى، و لما ثبت هذا التّرتيب بحسب الفعل، وجب أن يكون كذلك فى اللفظ، ثمّ أنّه قسم الكلّى الى ثلاثة اقسام، و بيّأته: أنّ الكلّى لما كان هو الذى نفس تصوّره لا يكون مانعاً عن وقوع الشركة، فلا يخلو اما أن يمتنع وقوع الشركة فيه بسبب خارج، أو لا يمتنع، و الى الاول أشار بقوله و بعضه ليس يقع لا بالفعل و لا بالقوة و لا بالامكان و الثانى اما أن يكون الشركة فيه بالفعل و اليه أشار بقوله: «و بعضه مشتركاً فيه بالقوة والامكان» و قوم قسموه الى ستة أقسام و هو ظاهر، و فيما ذكره الشيخ كفاية، أى الاقسام الستة يمكن أن يعلم من قول الشيخ، لأنّ كلّ قسم من الثلاثة يتناول قسمين من الاقسام الستة، فانّ الذى يمنع وقوع الشركة



كان كلياً بالمعنى الأول كالانسان تحت الحيوان و يقابلهما الكلّي بمعنيين و قومٌ قسموا الكلّي الى أقسام ستّة، بأن قالوا:

أما ان يوجد في كثيرين غير مُتناهية، او متناهية، أو في واحدٍ فقط، أو لا يوجد أصلاً، و الاخيران أما أن يمكن وجودهما في كثيرين أو لا يمكن بسبب غير المفهوم. و أمثلتها «الانسان»، و «الكواكب»، و «الشمس» - عند من يجوز نظيرها - و «الاله» و «الكرة» - المذكورة - و «شريك الباري». و فيما ذكره الشيخ كفايةً و ما في الكتاب ظاهرٌ.

### \* اشارة الى الذاتى و العرضى اللازم و المفارق \*

«قد يكون من المحمولات ذاتيةً و عرضيةً لازمةً مفارقةً، و لنبدأ بتعريف الذاتية: اعلم أن من المحمولات محمولات مقومة لموضوعاتها، و لست أعنى بالمقوم، المحمول الذى يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده، ككون الانسان مولوداً و مخلوقاً و محدثاً و كون السواد عرضاً، بل المحمول الذى يفتقر اليه الموضوع في تحقق ماهيته، و يكون داخلياً في ماهيته جزء منها، مثل الشكلىة للمثلث، و الجسمية للانسان، و لهذا لا يفتقر في تصوّر الجسم جسماً الى أن يمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث يتصوره جسماً، و يفتقر في تصوّر المثلث مثلاً الى أن يمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث يتصوره جسماً و يفتقر في تصوّر المثلث مثلاً الى أن يمتنع عن سلب الشكلىة عنه و ان كان هذا فرقاً غير عام، بل قد يكون بعض اللوازم الغير المقومة، بهذه الصفة، على ما سيتلى عليك و لكنّه في هذا الموضع فرق».

**اقول:** كُلٌّ محمول، فهو كلّي حقيقي<sup>١</sup> لأنّ الجزئى الحقيقى من حيث هو جزئى لا

فيه، يشمل ما يوجد منه فرد مع امتناع مثله كلاله و ما لا يوجد منه فرداً أصلاً كشريكه، و الذى يُمكن وقوع الشّركة و لكن لا يكون واقعاً بالفعل يتناول ما يوجد فردٍ مع امكان مثله، كالشمس عند من يجوز وجود مثلها، و ما لا يوجد كالكرة المذكورة، و الذى يوجد فيه الشّركة بالفعل، يشمل ما يكون أفرادها متناهية كالكواكب السبعة و ما يكون أفرادها غير متناهية، كالانسان، م.

١ - قوله: «كل محمول فهو كل حقيقى»، لأنّ الجزئى الحقيقى، هو الهذية، و ظاهر أنّها لا

يحمل على غيره، وكلّ كلّى فهو محمولٌ بالطّبع على ما هو تحته، ورُبّما يخالف الوضع الطّبع كقولنا: «الجسم حيوان أو جماد».

وأراد الشيخ بالمحمولات ههنا، ماهى بالطّبع<sup>١</sup>، فهى أمّا ذاتيّة لموضوعاتها، وأمّا

يصدق على غيرها، بل الاشياء يصدق عليها، وأمّا مثل قولنا: «هذا زيد» فلا نعى إلّا أنّ هذا مُسمّى يزيداً ومدلول هذا اللفظ أو ذات مشخّصه أو غير ذلك من المفهومات الكلّية، وأو عيننا يزيد الجزئى الحقيقى لم يكن هناك حمل إلّا فى اللفظ وذلك ظاهر بادنى تأملٍ، وأمّا قيّد الكلّى بالحقيقى، اذ ليس يجب أن يكون المحمول كلياً اضافياً، والكلّى له اعتباران، اعتبارٌ بالقياس الى ما تحته، وبهذا الاعتبار يكون محمولاً عليه بالطّبع لأنّ طبيعته، اى مفهومه تقتضى الحمل، اذ لا معنى للاشتراك بين كثيرين إلّا صدقه عليها واعتبارٌ الى ما فوقه وبهذا الاعتبار لو صار محمولاً عليه، لم يكن محمولاً إلّا بالوضع، م.

١ - قوله: «و اراد الشيخ بالمحمولات ههنا ما هى بالطّبع»، أى: الكليات المقيسة الى ما تحتها لأنّ القسمة فى الذاتيه والعرضيه أمّا هى بالقياس الى الجزئيات، فالكلّى بالقياس اليها أمّا مقومٌ لها او متقومٌ بها و الاول والذاتى والثانى العرضى، والذاتى أمّا يتألف منه الذات وهو الذاتى لانتسابه الى الذات، وأمّا نفس الماهية وهو ذاتى بالقياس الى الجزئيات المتّفقه بالحقيقه و تعريف الذاتى لا يخلو عن عسرٍ ما، لأنّه لو عرفناه بما ليس بعرضى كان نفس الماهية ذاتياً و ورد عليه سؤال الجمهور و لو عرفناه بجزء الماهية وردّ عليه نفس الماهية لأنّه أولى بالذاتية من الجزء، لأنّ الجزء لا يجوز أن يكسب ذاتياً لامتناع أن يكون محمولاً و فيه نظر، لأنّ سؤال الجمهور مندفع اذ المراد بالذاتى والمقوم ههنا، ليس هو القوى، بل المفهوم الاصطلاحى، أعنى ما ليس بعرضٍ وهو صادق على نفس الماهية، سلّمناه لكن، نفس الماهية ليست ذاتيةً لها، بل للجزئيات، كما صرّح به الشارح، فلا يلزم انتساب الشئ الى نفسه، لا يقال: اذا جعل الماهية ذاتية للجزئين، فان أريد بالجزئى الماهية مع التّشخص لم يكن نفس ماهيته بل جزئهُ وان أريد الماهية فقط، عادّ السؤال لأنّ تقول: اعتبار التّشخص مع الماهية، لا يجب أن يكون بالجزئية بل يجوز أن يكون بالعروض، فيجوز أن يكون نفس الماهية ذاتية للماهية من حيث أنّها معروضةً للتّشخص، والاولى أن يقال: المراد بعسر، تعريف الذاتى أن تُعرف الذات من العرضى عسر، فانّ هناك محمولات كلّ منها صادق على الشئ بهو هو، فيكون بعضها ذاتياً وبعضها عرضياً على مسافة بعيدة من التّعقل، ولذلك عقب ذلك بذكر خواص ينتفع بها فى التّمييز وهى ثلاثة التّقدم

عرضية، وقد يُستعمل الذاتي بمعنى آخر، كما يجيء ذكره فيخصّص هذا باسم «المقوم» و هو ما يتألف منه الذات، فيكون ذاتياً بالقياس الى الذات، و البسيط المطلق، لا ذاتي له بهذا المعنى، وأما ما هو نفس الذات فهو ذاتي بالقياس الى جزئيات الذات المتكثرة بالعدد فقط، و كلُّ ما سواهما ممّا يحمل على الذات بعد تقوّمها فهو عرضي و الجمهور يجعلون الذاتي هو القسم الأول وحده و ينكرون الثاني، لكون الذاتي عندهم منسوباً الى الذات، و الذات لا ينسبُ الى نفسها، و بالجملة لا يخلو تعريف الذاتي من عسرٍ ما.

و القدماء، قد ذكروا له ثلاث خاصيّات: أحديها أنّه لا يمكن أن يتصوّر الشّيء إلّا اذا تصوّر ما هو ذاتي له أولاً، و ثانيها أنّ الشّيء لا يحتاجُ في اتّصافه بما هو ذاتي له الى علّةٍ مغايرةٍ لذاته، فإن «لا سواد» هو لونٌ لذاته، لا لشيءٍ آخر يجعله لوناً، فإنّ ما جعله سواداً جعله أولاً لوناً، و ثالثها أنّ الذاتي يمتنعُ رفعه عمّا هو ذاتي له وجوداً و توهماً، و هذه الخاصيّات إنّما توجدُ للذاتي في الخاصّتين الأخيرتين فإنّ الاثنين مثلاً يحتاجُ في اتّصافه بالزوجيّة الى علّةٍ غير ذاته و لا يمكنُ رفع الزوجيّة عنه في الوجود و لا في التّوهّم إلّا أنّ الذاتي يلحقُ الشّيء الذي هو ذاتي له قبل ذاته؛ فإنّه من علل ماهيّة أو نفس ماهيّة، و العرضيّ اللازم يلحقه بعد ذاته فإنّه من معلولاته، و علل الماهيّة غيرُ علل الوجود و قد أشار الشيخ في هذا الفصل، الى الفرق بينهما فقال:

في التّصور على ما له الذاتي و الاتحاد في الجمل، فإنّ الجاعل للسّواد هو الجاعل للون و يجعله جعله، و قوله أولاً واجبُ الحذف، لأنّه بعيد التّقدم و التّغاير في الجعل الامتناع عن السّلب وجوداً و توهماً، و هذه الخاصيّات إنّما توجدُ الذاتي، اذا خطر بالبال مع ما له الذاتي لا بمعنى أنّها لا تكونُ ثابتةً للذاتي إلّا عند الاخطار بالبال، فربّما لا يكون الماهيّة و ذاتياتها معلومةً و تلك الخاصيّات ثابتة، فضلاً عن اخطارها بالبال، بل بمعنى أنّها إنّما يعلم ثبوتها للذاتيّات اذا كانت مخطرة بالبال و الشّيء ايضاً خاطوا بالبال و علّة الماهيّة بأنّ الماهيّة ماهيّة و هو الجنس و الفصل، بحسب العقل و المادّة و الصّورة بحسب الخارج و وهنا كلام تسمعه فيما بعد و علّة الموجود ما به الماهيّة موجودة، كالفاعل و الغاية، فان قلت الوجود من الامور الاعتبارية فكيف يكون له تلك الاسباب، فنقول: نعم، الوجود لا يتحقّق في الخارج بلا أنّه تحقّق الماهيّة في الخارج و ليس الكلام في تحقّق الماهيّة بل في تحقّق التّحقّق في الخارج و لا يحدّ في تحقّق الماهيّة في الخارج من اسباب م.

«و لست أعنى بالمقوم المحمول الذى يفتقر الموضوع اليه فى تحقق وجوده، بل المحمول الذى يفتقر الموضوع اليه فى ماهيته».

ثم قال:

و يكون داخلاً فى ماهيته جزءٌ منها مثل الشكل للمثلث، يريد به القسم الأول من الذاتى، و هو الذاتى عند الجمهور، و قد يُقال له جزء الماهية بالمجاز<sup>١</sup>، فإنَّ الجزء

١ - قوله: «و هو الذاتى عند الجمهور و قد يُقال له جزء الماهية بالمحاز»، أما أنه ليس جزءاً بالحقيقة، فإنَّ الجزء من حيث أنه جزء، متقدّم على الماهية فى الوجود، فيكون وجوده مغايراً لوجود الماهية، فلا يكون محمولاً عليها، اذ الحمل يستدعى الاتحاد فى الوجود، فلا يكون ذاتياً، لأنّه من أقسام المحمول، و أمّا وجه التجوز فلانَّ اللفظ الدال عليه جزء ألفاظ الحد، فسعى الذاتى به تسمية المدلول باسم الدال، أو لأنّه معروض الجزئية باعتبار آخر كما سيرد عليك، فقد اضطرّ الى اطلاق اسم الجزء عليه لانَّ الحيوان - مثلاً - لا يمكن أن يقال أنّه نفس ماهية الانسان، و لا خارجاً عنها، فالقول بأنّه جزء، أمّا هو بالاضطرار و أمّا قال: «و لهذا لا يفتقر فى تصوّر الجسم جسماً الى أن يتمتع عن سلب المخلوقية، و يفتقر فى تصوّر السلب الى أن يتمتع عن سلب الشكيلة»، و ما قال الى أن يقطع بالايجاب مع أن القطع بالايجاب يستلزم امتناع السلب لان امتناع السلب يستلزم اخطار الذات بالباب اذ هو شرطه، قال الشيخ فى «الشفاء»: يجب أن يكون المقومات معقولة مع تصوّر الماهية بحيث لم يمكن السلب عنها و ليس يكفى فى امتناع السلب أن يكون معقولة، بل لابدّ مع ذلك من أن يكون مخرطة بالبال، و لا أقول: من الواجب خطورها بالبال بالفعل، فكثير من المقولات لا يكون مخرطة بالبال، بل المراد أنّها لو كانت مخرطة بالبال الماهية أيضاً مخرطة بالبال امتنع سلبها عنها، فقد بان أنّ اخطار الذاتى بالبال شرط فى ظهور هذه الخاصّة، و لا شك أن هذا المعنى أى أنّه لو اخطر الذاتى بالبال امتنع السلب، لازم لتصور الماهية، سواء خطر الذاتى بالبال أو لا، و أمّا القطع بالايجاب فأنّه لا يستلزم بالبال أنّ اذا كان بالفعل، فربما يتصور الماهية و لا يخطر الذاتى بالبال و حينئذ لا يثبت القطع بايجابها لها فلا يكون القطع بالايجاب لازم تصوّر الماهية، هذا كلام الامام، و اعترض الشارح: أنّ القطع بالايجاب بالفعل، يستلزم الاخطار بالبال، كما أنّ امتناع السلب بالفعل يستلزمه، و امتناع السلب بالقوة لا يستلزم الاخطار بالبال، كما أنّ القطع بالايجاب بالقوة لا يستلزمه، فلو كان معنى امتناع السلب أنّه على تقدير اخطار بالبال، كما أنّ القطع بالايجاب بالقوة لا يستلزمه فلو كان

الحقيقي، لا يُحمل على كَلِّه بالمواطاة و الذَّاتِيَّ يحمل على الماهية، بل أنما يكون اللفظ الدالّ عليه جزءاً من حدّها، فهو يشبهُ الجزء لذلك، وقد اضطرّ الى اطلاق الجزء عليه لعوز العبارة عنه.

ثمّ أنّه يبيّن الفرق بين علل الماهية، علل الوجود بالخاصية الأخيرة المذكورة، فإنّها موجودةٌ لعلل الماهية غير موجودةٍ لعل الوجود، فقال:

«و لهذا لا نفتقر في تصوّر الجسم جمساً الى أن نمتنع عن سلبِ المخلوقيّة عنه من حيثُ تصوّره جمساً، و نفتقرُ في تصوّر المُثلث مثلاً الى أن نمتنع عن سلب الشّكلية عنه».

قال الفاضل الشارح:

«الامتناع عن السلب يلزمه القطع بالايجاب ألا أن الامتناع عن السلب، يستلزمُ

معنى امتناع السلب أنّه الفرق الذي ذكره الامام راجع لا الى المفهوم اللّغوي لامتناع السلب و قطع الايجاب، بل الى المفهوم الاصطلاحي، فإنّ معنى امتناع السلب عند عامّة المنطقيين أن الماهية اذا تصوّرت، تصوّرت أجزاؤها و امتنع الحكم بسلبها عنها. قوله: «ظهور هذه الخاصية يتوقّف على اخطار الذّاتي بالبال و معنى وجوب الارياب عندهم هو أن تصوّر الجزء لا ينفك عن تصوّر الماهية و تصوّر الذّاتي و امتيازه عنها» و هذا معنى قوله: ظهور هذه الخاصية يتوقّف على اخطار الذّاتي بالبال و معنى وجوب الاثبات عندهم هو أن تصوّر الجزء لا ينفك عن تصوّر الماهية و هذا قد يحصل و ان لم يكن الذّاتي مُخطراً بالبال و لذلك قال اولاً الامتناع عن السلب يلزمه القطع بالايجاب اشارة الى المفهوم اللّغوي لأنّنا نقول: الشيخ صرّح في «الشفا» بأن امتناع السلب و وجوب الاثبات متلازمان، و كيف وجه كلامه على اصطلاح غيره، على أنّا ان اعتبرنا تفسير المتأخرين، فهم لم يعتبروا في امتناع السلب أنّ تصوّر الماهية و الذّاتي و تصوّرهما لا يستلزمُ الاخطار بالبال، و لئن سلّمنا فوجوب الاثبات يستلزمُ امتناع السلب لأنّه لما لم ينفك تصوّر الجزء عن تصوّر الماهية فتصوّر الماهية يستلزمُ مجموع التّصور و هما كافيان في امتناع السلب، فيكونُ تصوّر الماهية مستلزمٌ للتصديق السّلبي و هم قد صرّحوا بأن وجوب الاثبات، اخصّ من الامتناع بالسلب فلو استلزم امتناع السلب الاخطار بالبال، لا يستلزمه وجوب الاثبات ايضاً، سلّمنا ذلك لكنّ القريب ليس بتام، لان تصوّر الماهية يستلزمُ وجوب الاثبات على ذلك التفسير كما يستلزم امتناع السلب، م.

احضار الذاتى بالبال أيضاً الذى هو شرط فى أن يظهر الخاصية المذكورة له، و القطع بالايجاب لا يستلزم لأنه قد يكون بالفعل، وقد يكون بالقوة القريبة من الفعل، وذلك عند ما لا يكون الذاتى مخطراً بالبال، بل يكون الذهن ذاهلاً عن الالتفات اليه، و لذلك عدل عن ذكر القطع بالايجاب الى العبارة عنه بالامتناع عن السلب».

**اقول:** وهذا فرق ضعيف لأن الامتناع عن السلب، و القطع بالايجاب متلازمان و حكمهما فى استلزام اخطار الذاتى بالبال، اذا كانا بالفعل، و فى عدم استلزامه اذا كانا بالقوة واحداً.

قوله: «من حيث نتصوره جسماً».

فائدة هذا القيد أن امتياز الماهية عن الوجود، لا يكون إلا فى التصور، فعملها لا تمتاز عن علل الوجود إلا هناك.

قوله: «و ان كان هذا فرقاً غير عام».

أى: ليس فرقاً بين الذاتيات و جمع العرضيات، فإن بعض العرضيات يشاركها فيه كما - مر - بل هو فرق خاص بين الذاتيات و بين لوازم الوجود التى لا يلزم الماهية، ومثاله أن يفرق بين المثلث و الدائرة، بأن المثلث مضلع بخلاف الدائرة، فإن المضلع، و ان كان يعم المثلث و غيره لكنه يفيد الفرق فى الموضوع المطلوب.

### \* اشارة الى الذاتى المقوم \*

«اعلم ان كل شئ له ماهية، فانه انما يتحقق موجوداً فى الأعيان أو متصوراً فى الأذهان، بأن يكون أجزائه حاضرة معه».

**اقول:** الماهية مشتقة عن «ما هو» و هى، ما به يجاب عن السؤال بـ«ما هو»، و المراد ههنا كل شئ له ماهية مركبة، دون البسائط، و يدل عليه ذكر الأجزاء، و انما خص البيان بالمركبات لأنه يريد بيان القسم الأول من الذاتيات التى يعرفها الجمهور.

قوله: «و اذا كانت له حقيقة غير كونه موجوداً بأحد الوجودين، غير مقوم به».

يعنى: بالوجودين الخارجى والذهنى، والشئ قد يكون حقيقته هو الوجود الخاص به وهو «واجب الوجود» لذاته، وقد لا يكون وقد لا يكون وهو ما عدا، لكنه اذا أخذ موجوداً كان الوجود مقوماً له من حيث هو كذلك.

قوله: «فالوجود معنى مضاف الى حقيقتها لازم أو غير لازم». الوجود اللّازم هو لما يدوم وجوده، وغير اللّازم لما لا يدوم.

قوله: «و اسباب وجوده ايضاً غير اسباب ماهيته مثل الانسانية، فانها فى نفسها حقيقة ما و ماهيته ليس أنها موجودة فى الأعيان أو موجودة فى الأذهان مقوماً لها بل مضافاً إليها، ولو كان مقوماً لها لاستحال أن يتمثل معناها فى النفس خالياً عما هو جزؤها المقوم فاستحال أن يحصل لمفهوم الانسانية فى النفس وجود ويقع الشك فى أنها هل لها فى الأعيان وجود أم لا؟. أما الانسان، فعسى أن لا يقع فى وجوده شك لا بسبب مفهومه بل بسبب الاحساس بجزيئاته. ولك أن تجد مثلاً لغرضنا فى معانٍ آخر».

**اقول:** أسباب الوجود هى «الفاعل» و «الغاية» و «الموضوع». وأسباب الماهية «الجنس» و «الفصل» من حيث الوجود فى العقل و «المادة» و «الصورة» من حيث الوجود فى الخارج.

قوله: «فجميع مقومات الماهية داخله مع الماهية فى التّصور، وان لم يخطر بالبال مفصلة».

المركبات لا توجد أجزاؤها متميزة<sup>١</sup>، فلانسان أن يتصورها وأن يميز بين اجزائها و

١ - قوله: «المركبات التى لا توجد اجزاؤها متميزة»، اعلم ان الانسان ربما يتصور شيئاً و لا يلتفت الى صورته الحاصلة فى ذهنه فلا يلاحظها و لا يميزها عن غيرها و ربما يلاحظها و يميزها عن غيرها و الاولى العلم «الاجمالى» و الثانى «التفصيلى»، ثم انه اذا قصد تصور شئ فنجد حصول صورته فى الذهن يلاحظها و يميزها عن غيرها، و هذا معلوم بالوجدان، بخلاف ما اذا لم يقصد تصوّره، و يحصل فى ذهنه اتفاقاً، فربما لا يلاحظه و لا يفصله عن غيره، و لا خفاء

يفصلها و يلاحظ كل واحد منها وحده منفرداً عن غيره، وذلك لقوته المميزة، فالتفاتة بالقصد الأول الى المتصور الأول وان كان مشروطاً بحضور الأجزاء معه بالقصد الثانى، كما يكون عليه فى الوجود مغايراً لالتفاتة بالقصد الأول الى صور الأجزاء المفصلة

فى أنه اذا قصد تصور ذلك، فهى مقصودة بالقصد الثانى، كما يكون علته فى الوجود أى كما أن الموجد اذا أراد ايجاد مركب فلا بد أن يوجد أجزاؤه، لكن المقصود أولاً وهو ذلك المركب لا الاجزاء، كذلك الانسان اذا حاول تصور المركب فهو المقصود دون الاجزاء، اذ قد عرفت هذا، فنقول: اذا أدرك مركب فهو لا مقصود بالقصد الاول، يكون ملاحظاً مميزاً عن غيرها، و اما أجزاؤه فلما لم يكن مقصوده فهى وان وجب حضورها فى الذهن ألا أنه ربما لا يلتفت اليها ولا يلاحظها لكن له أن يميز بينها و يلاحظ كل واحد منها بقوله المميزة وذلك يكون بقصد مسألٍ يتوجه اليها نفسها، ففرق فى تصور الاجزاء بين ما يقصد المركب وبين ما يقصد الاجزاء وان كان تصورهما حاصلًا بحسب التصديق، و ربما مثل ذلك أبنا اذا سئلنا عن مسألة نعلمها فهى قبل الشروع فى جوابها حاصلَةٌ بحسب التصديق، و ربما مثل ذلك بأننا اذا سئلنا عن مسألة نعلمها فهى قبل الشروع فى جوابها حاصلَةٌ فى الذهن، غير ملتفت اليها و اذا شرعنا فى الجواب، و قررنا فيها من المعلومات واحداً واحداً، فلا شك أننا نتخيل مفصلة، و انما قيد «المركبات بالتي لا يوجد أجزاؤها متميزة» لأن الكلام فى الذاتيات، وهى لا يكون ألا كذلك، و بعض الناظرين فى هذا الكلام و لعله الامام، ظنه مشتملاً على تناقض، لأن العلم هو حصول صورة المعلوم فى العالم، و الذاتيات مختلفة بحسب الماهية، و اذا علم الماهية المركبة فاما أن يحصل من كل من ذاتياتها صورة او لا، فان لم تحصل كان شئ من الذاتيات، غير معلوم وان حصل من كل منها صورة فاما أن يكون الحاصل صورة واحدة مطابقة لكل واحد من الذاتيات او يحصل الصورة الواحدة الذهنية مطابقة لكل واحد من الذاتيات كان للشئ الواحد ماهيات مختلفة و أنه محال فتعين أنه لا بد أن يكون فى العقل صور مختلفة بازاء كل واحد من الذاتيات صورة واحدة منها، و لا نعى بالعلم التفصيلى ألا ذلك فظهر أن أحد الامرين لازم اما عدم العلم بالذاتى عند عدم العلم بالماهية و اما العلم التفصيلى على تقدير عدمه و كل منها تناقض صريح و جوابه أن الحاصل فى العقل صورة مختلفة ألا أنها غير ملحوظة و غير ملتفت اليها و لهذا عبر عن العلم الاجمالى بالحالة البسيطة التى هى مبدء التفاصيل، فان العقل ما لم يلاحظ، لم يحصل عنده صور مختلفة متعددة، م.



المتمايزة الحاصلة عنده بحسب تصرّفه في المتصور الأول و قد يكون الأول حاضراً بالفعل ملتفتاً اليه بالقصد الأول من دون أن يكون الثاني معه كذلك، و ان كان الأول لا يتمّ ألا و أن يكون الثاني حاصلاً معه بحيث يكون له أن يحضرها متى شاء و يلتفت إليها بقصدٍ مستأنفٍ و التفاتٍ مجرد عن تجسّم اكتساب، كالمعلومات الحاصلة التي لا يلتفت إليها الذهن بالفعل؛ و له أن يلتفت إليها متى شاء.

فقوله: «فجميع مقومات الماهية داخله مع الماهية في التصوّر». اشارة الى حضور المتصور الأول مع أجزائه كما ذكره في أول الفصل بقوله: «أن كلّ شيء له ماهية» فأنه أنما يتصور مع حضور أجزائها و قوله: «و ان لم يخطر بالبال مفصلة»، اشارة الى التصوّر التفصيلي الثاني الذي ذكرناه.

قوله: «كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها اذا اخطرت بالبال تمثلت». اشارة الى المثال المذكور من المعلومات الحاصلة غير المتلفت إليها. فظهر معنى كلامه من غير تناقض كما ظنّه بعض الناظرين.

قوله: «فالذاتيات للشيء بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هي هذه المقومات». اشارة الى الذاتيات المتعارف بين الجمهور في هذا الموضع؛ فإن الذاتيات في كتاب البرهان يُطلق على ما هو أعم من الذاتيات ههنا.

قوله: «و لأن الطبيعية الأصلية لا تختلف فيها إلا بالعدد، مثل الانسانية». يريدُ بيان القسم الثاني من الذاتيات المذكور الذي لا يعرفه الجمهور و لنقدّم لتعريفه مقدّمة فنقول: المعاني التي لا يمنع مفهوماتها وقوع الشركة فيها، قد يؤخذ من حيث هي، لا من حيث أنّها واحدة أو كثيرة، أو جزئية أو كلية، أو موجودة أو غير موجودة، بل من حيث تصلح لأن تكون معروضات لهذه المعاني، و تصير بحسب عروضها واحدة أو

كثيرة، أو جزئية أو كلية، أو موجودة أو غير موجودة<sup>١</sup>، وحينئذ يكون العارض و المعارض شيئين لا شيئاً واحداً، فإنها تُسمّى من حيث هي كذلك طبائع، أى طبائع أعيان الموجودات وحقائقها، وهى التى تسمى بالكُلِّىّ الطَّبْعِيّ، و يُسمّى عارضها الَّذِي يجعلها واقعاً على كثيرين بالكُلِّى المنطقيّ، والمُرْكَب منهما بالكُلِّى العقليّ، فقله: «و لأنّ الطَّبِيعَةَ الْأَصْلِيَّةَ»، اشارة الى تلك المعانى وحدها وهى قد تكون غير محصّلة، تتحصّل بأشياء يقتربن اليها، وهى المعانى الجنسية التى تتحصّل بالفصول، وقد تكون متحصّلة، تتكرّر بالعدد فقط، أى لا يكون اختلاف ما بين جزئياتها إلّا بالعوارض الخارجة عن ماهياتها، وهى المعانى التّوعيّة.

قوله: «التي لا تختلف فيها إلّا بالعدد».

يُريد تخصيصها بالقسم الثانى.

قوله: «فإنها مقومة لشخص لشخص تحتها».

أى: الطَّبِيعَةُ التّوعِيَّةُ أيضاً للأشخاص المختلفة بالعدد، وكيف لا وتلك الطَّبِيعَةُ إنّما هى تمام ماهيّة تلك الأشخاص.

قوله: «و يفضل عليها الشخص بخواصّ له».

اشارة الى ما ذكرنا من كونها متكرّرة بالعوارض الخارجة عنها، فإنّ هذا الانسان و ذلك الانسان لا يختلفان من حيث الانسانية التى هى ما هيتهما، بل يختلفان بالاشارة الحسيّة وولوازمها؛ من اختلاف المادّة والأين والوضع وغير ذلك، وكلّها خارجة عن الانسانية المجردة.

قوله: «فهى أيضا ذاتية».

و ذلك لوجود الخاصيّات الثلاث المذكورة فيها وهو المقصود.

### \* اشارة الى العرضى اللازم الغير المقوم \*

«و اما اللازم الغير المقوم، و يخص باسم اللازم وان كان المقوم أيضاً لازماً، فهو الذى يصحب الماهية ولا يكون جزءاً منها.

**اقول:** لازم الشئ بحسب اللغة هو ما لا ينفك الشئ عنه، وهو اما داخل فيه أو خارج عنه، و الأول هو الذاتى المقوم، والثانى هو المصاحب الدائم، فان المصاحب منه ما يصاحبه دائماً، و منه ما يصاحبه وقتاً ما، و سبب المصاحبة اما أن يكون بحيث يمكن أن يعلم، أو لا يكون، و الأول ينسب الى اللزوم فى العرف، و الثانى ينسب الى الاتفاق، فان الاتفاق لا يخلو عن سبب ما، ألا أن الجاهل بسببه، ينسبه الى الاتفاق، فاللازم ههنا هو المحمول الخارج عن الموضوع الذى لا ينفك الموضوع عنه فى حال من الأحوال بسبب من شأنه أن يكون معلوماً<sup>١</sup>، و الذاتى أيضاً محمول لا ينفك عنه الموضوع فى حال من الأحوال بسبب معلوم ألا أنه ليس خارجاً عنه، فهو لازم بحسب اللغة دون الاصطلاح و الشيخ عرّف اللازم بأنه الذى يصحب الماهية ولا يكون جزءاً منها، و هذا التعريف يتناول أيضاً ما يصحبها من العرضيات، لا دائماً، أو بالاتفاق، لكن مراد الشيخ تمييزه عن الذاتى، فهو تعريف له بالقياس الى الذاتيات لا الى سائر العرضيات كما مرّ فى الفرق بين الذاتيات و لوازم الوجود.

قوله: «مثل كون المثلث مساوى الزوايا لقائمتين و هذا و أمثاله من لواحق يلحق المثلث عند المقايسات، لحوقاً واجباً».

**اقول:** المحمولات الخارجة اما أن يلحق الموضوع لا بالقياس الى شئ خارج عنه،

١ - قوله: «بسبب من شأنه أن يكون معلوماً يتناول السبب الاتفاقى، فانه و ان كان مجهولاً ألا أنه من شأنه العلم به» و لعل المراد بسبب معلوم على ما ذكره فى الذاتى و تعريف الشيخ اللازم ليس تعريفاً على الاطلاق، بل بالقياس الى الذاتى لا يقال المعرف لابد أن يكون مساوياً للمعرف فالامتنياز عن البعض غير كافٍ لاتّانقول شرط المساواة اّما هو فى التعريف التامّ و اّما فى غيره فلا على ما صرح به فى كتاب «الشفاء» فى صناعة البرهان، م.

بل بقياس بعض أجزائه الى بعض المستقيم اللخط أو بقياس الموضوع الى ما فيه كالضاحك والابيض للانسان فأنهما يحملان عليه لأجل وجود الضحك والبياض فيه، واما أن يلحقه بالقياس الى شىء خارج عنه<sup>١</sup> كنصف الاثنين الذى يحمل على الواحد

١ - قوله: «و اما أن يلحقه بالقياس الى شىء خارج عنه» و لقائل أن يقول: المحمول اللاحق للموضوع بالقياس الى أمر داخل فيه أى حال فيه من هذا القبيل فيكون قسماً له والجواب أن المراد بالخارج ما لا يكون جزءاً من الموضوع، لا قائماً به فما لا يلحق بالقياس الى الخارج يكون لاحقاً أما بالقياس الى الجزء، أو بالقياس الى القائم به، قال الامام: أما أورد مساواة زوايا المثلث لقائمتين لأن المحمولات الخارجية أما أن لا يحتاج لحوقها للموضوع الى اعتبار شىء من الخارج، واما أن يحتاج الى اعتباره، والاول مثل كون المثلث مساوئ الزوايا لقائمتين، وإن هذا الصفة لا يلحق المثلث الا عند اعتبار امر خارج عنه، وهو الزاويتان القائمتان؛ ثم ان هذه الصفات الاعتبارية غير متناهية فان زوايا المثلث مثل قائمتين ونصف أربع قوائم وثلاث ستة قوائم وهلم جراً الى ما لا نهاية له، ولما كان مراد الشيخ أن يبين أن من اللازم ما لا يكون ذاتيه لا جرم أورد المثال من الصفات الاعتبارية التى هي غير متناهية حتى عليه بيان أنها ليست من المقومات لأنها لو كانت مقومة لزم أن يكون لشيء مقومات غير متناهية ذهنية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار وقوف الذهن عند حدما. واجاب بأن هذه الصفات لو كانت مقومة للماهية الخارجية لزم حصولها فى الذهن والخارج لكنّها ليست خارجية فلا تكون مقومة. قال الشارح: أشعر ما ذكره من أن الصنف الثانى وهو الذى بحسب الاعتبار لا وجود له فى الخارج ومن عدم مقايسة الاول الى الاعتبار والفرض أن الصنف الاول موجود فى الخارج وهو خطأ لأنه لو اراد به أنه موجود بوجود مستقل فقد بان بطلانه، وألا لم يكن محمولاً على الموضوع لاستدعائه الاتحاد فى الوجود، وإن أراد أنه موجود بوجود الموضوع، فجميع المحمولات شأنها كذلك، ثم حقه بأن المحمول، له وجود مستقل فى العقل فاكون الشئ محمولاً امر عقلى، وأما فى الخارج فليس له وجود مستقل اذ ليس له وجود فى الخارج ألا البياض مثلاً الابيض ليس فى الخارج شيئاً آخر غير موضوعه وغير البياض، ولهذا قيل أن «الحمل» و «الوضع» من المعقولات الثانية لاستدعائهما التغيرات بين وجود الموضوع والمحمول والتغيرات بينهما ليس ألا فى العقل، فالحمل والوضع يتوقفان على التغيرات بين وجوديهما الذين لا يحقق ألا فى العقل فالحمل من الامور الاعتبارية والمعقولات الثانية، ثم تعرض لدفع منع الملازمة بأن مراد الشيخ من لزوم تركيب

بقياسه الى الاثنين، فانه مهما قيس الى الثلاثة صارت نصيفه ثلثيه، و مساوى الزوايا لقائمتين محمول على المثلث قد لحقه بقياس زواياه الى قائمتين فهو من النصف الثانى، و جميع ذلك اما أن يلحق الموضوع لحوقاً واجباً أو ممكناتاً و الأول هو اللازم، و الثانى ما عداه، سواء لحقه اتفاقاً أو لحقه لحوقاً غير دائم، و هو المراد من قوله: «و هذا و أمثاله من لواحق يلحق المثلث عند المقاييسات لحوقاً واجباً».

قوله: «و لكن بعد ما يقوم المثلث بأضلاعه الثلاثة».

اشارة الى كونها عرضية غير ذاتية، لأن الذاتية أيضاً تلحقه لحوقاً واجباً و لكن ليس بعد ما يقوم.

قوله: «و لو كانت أمثال هذه مقومات، لكان المثلث و ما يجرى مجراه يتركب من مقومات غير متناهية».

و ذلك لأن مقايسته الى كل واحد مما عداه لا ينحصر فى حد، فكما أن زوايا المثلث مساوية لقائمتين، فهي مساوية لنصف أربع قوائم و لثلث ست قوائم و هلم جرأً. و قول الفاضل الشارح مشعر بأنه جعل المحمولات التى ليست بالقياس الى امور خارجة عن الموضوع موجودة فى الخارج، و التى ليست بالقياس اليها موجودة فى الذهن دون الخارج، ثم استكر كون الصنف الثانى غير متناهية، لوقوف الذهن عند حد ما و الحق أن كون الشئ محمولاً على شئ، أمر عقلى، سواء كان بالقياس الى أمر خارج أو لم يكن بالقياس الى شئ؛ فان الموجود فى الموضوع، ليس الا البياض مثلاً أما كون الموضوع أبيض ليس فى خارج العقل أمراً زائداً على البياض و على موضوعه، و لذلك كان الحمل

المثلث من أجزاء غير متناهية أنه يلزم تركبه من أجزاء غير متناهية بالقوة و الامكان لا من أجزاء غير متناهية بالفعل و هذه الملازمة بيّنة لأنها لا تقف على حد، بل يمكن فرضها متى اقتدر العقل على فرضها و اعتبارها، لكن من المحال أن يتركب المثلث من امور غير متناهية بالقوة لأن اجزاء الموجود لا بد أن تكون موجودة بالفعل، و أما جواب منعه فضعيف لجواز تقدم الوجود الخارجى بالاجزاء الذهنية، م.

و الوضع من المعقولات الثانية، و أما كونُ بعض المحمولات غير متناهية، فهو بحسب القوة و الامكان، و ليس يخرجُ منها الى الفعل ابداً الا ما يتناهى عدده، كما هو الحال فى سائر الأشياء، التى يوصف باللانهاية كالأعداد و غيرها، و العلةُ فى امتناع كونُ أمثال هذه المحمولات مقومات، هى أن الموجود بالفعل، لا يمكن أن يتقوم بأجزاء لا توجدُ الا بالقوة، فإن أجزاء الشئ يجب أن تكون حاضرة معه، لا ما استحسسه الشارح، من أن الموجود خارج الذهن لا يتوم بالأجزاء الذهنية.

قوله: «و أمثالُ هذه ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة<sup>١</sup> واجبة للزوم فكانت

١ - قوله: «و أمثال هذه ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة» هذه اشارة الى صفة المساواة للمثلث، و أمثالها هى ساير اللوازم التى تلحق الموضوعات عند المقاييسات، و انما خصص القسمه بها؛ لان الثابت بالبرهان ليس الا أن الصفات الاضافية خارجة عن الماهيات، و أما الصفات الغير الاضافية، فلم يثبت بعد خروجها، و لهذا سيمثل اللازم المبين يكونُ كل عدد مساوياً للأجزاء مقارناً له، فإن المساواة و المقارنة انما يقبلان بالقياس الى الغير أو نقول هذه اشارة الى اللوازم الاضافية، و المراد بامثالها اللوازم مطلقاً فإن جميع اللوازم يشارك هذه فى اللزوم و قد قسمها الى ما لزومها لا بوسط فيكون بيّنة لموضوعاتها، و الى ما لزومها بوسط، و هذا يستلزم أن تكون القضية اما أولية أو كسبية و ليس أنها لو لم يكن بوسط كانت بيّنة بالمعنى الاعم، فضلاً عن أن يكون بيّنة بالمعنى الاخص، و انما يكون كذلك لو لم يتوقف اللزوم على شئ آخر من الحدس، و الاحساس و التجربة و غيرها، و زعم الشارح أن اللازم بغير وسط لا بد أن يكون بيّناً بالمعنى الاخص لان اللزوم هو امتناع الانفكاك، و متى امتنع انفكاك الشئ عن آخر، كانت ماهية الملزوم مقتضية له و اذا لم يكن اللزوم بوسط، كان الملزوم كافياً فى تحقق اللازم و انما يتحقق الملزوم بتحقق اللازم سواء كان فى العقل، أو فى الخارج، فتعقله يستلزم تعقل اللازم، و لعله انما فهم المعنى الاخص من قوله ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة أى من العلم بالماهية، و جوابه أن انتفاء الوسط فى التصديق لا يستلزم انتفاء الواسطة، لجواز أن يكون لزومه فى نفس الامر يتوقف على أشياء آخر و هو ظاهر و كأنه لم يفرق بين الوسط فى التصديق و الواسطة فى الثبوت، و قيل عليه لو استلزم تصور الملزوم تصور لازمه الذى لا بوسط، لا يستلزم تصور الماهية تصور جميع لوازمها سواء كانت بوسط أو لا، لان كل لازم فرض من لوازم

الماهية لا غير اما أن يكون بوسط أو لا، فان لم يكن بوسط يكون تصوّر الماهية مستلزماً لتصوره، وان كان بوسط فان لم يكن لزومه للماهية بوسط، فكذلك وان كان لزومه بوسط عاد الكلام فيه ولا يتسلسل بل ينتهي الى اللازم بلا واسطة فيلزم من تصوّر الماهية تصوّره ومن تصوّره تصوّر لازم لازمه وهلمّ جرأً حتّى يحصل جميع العلوم الكسبية أى جميع اللوازم التى لتلك الماهية بواسطة، وتقرير جوابه، أنّ اللازم على ثلاثة أقسام، الاول: اللازم بوسط، الثانى: اللازم بلا وسط بحيث يكون لحوقه للملزوم بالقياس الى الغير، كما أنّ الاثنين نصف الاربعة، فإنّ النصفية أنّما تلزم الاثنين بالقياس الى الاربعة وأكثر اللوازم المستعملة فى العلوم أنّما هو من هذا القبيل، الثالث: ما يلزم لا بوسط، ولا يكون لحوقه بالقياس الى الغير، وهو فى غاية القلّة، واليه اشار بقوله قلّما يكون فى الوجود؛ ثمّ اللازم الذّهن من تصوّره الى لازمه ولازم الذى لحوقه بالقياس الى الغير فلا يلزم من مجرد تصوّر الملزوم تصوّره. يلزم النقص، لانه ذهب الى أنّ كلّ لازم بغير وسط بيّن، وآلا اختلّ الجواب، وأيضاً لو كان كلّ لازم بغير وسط بيّن بالمعنى الاخصّ، كان كلّ بيّن بالمعنى الاعمّ بيّناً بالمعنى الاخصّ ضرورةً أن كل بيّن بالمعنى الاعمّ لازم بغير وسط، لكنّه باطلٌ وآلا لبطل العموم والخصوص. لاتأ نقول: فى قوله الاندفاع، لا يستمرّ اذا غفل الذّهن عن ملاحظة الملزوم، دلالة على أنّ مجرد تصوّر الملزوم لم يكف فى تصوّر اللازم بل لا يدفع ذلك من اخطاره بالبال، فلا معنى لكون اللازم بيّناً، آلا اذا ما خطر الملزوم بالبال تصوّر اللازم واذا خطر اللازم بالبال تصوّر لازمه لكن تصوّر اللازم لا يوجب اخطاره بالبال، وحينئذٍ يندفع الاندفاع، فاللازم الذى يلحق بالقياس الى الغير لا شكّ أن تصوّر الماهية يوجب تصوّره وتصور الغير ايضاً، لكن لا يلزم اخطارها بالبال، فلا يستمرّ الاندفاع وأما حديث العموم فغير وارد لأنهم ما فرقوا بين معنى البيّن، وفرّق المتأخرين ليس حجة عليهم، ولئن سلّمنا الفرق لكن أحتمل العموم بحسب المفهوم والمساواة فى الصّدق، وهذا فى اللازم بلا وسط، وأما اللازم بوسط، فإنّما يكون بيّناً عند حضور الوسط فقط، لأنّ البيّن ما لا ينفك تعقله عن تعقل الماهية و أنّما لا ينفك تعقل اللازم بالوسط عن تعقل الماهية اذا حضر الوسط واللازم بالوسط ملزوم اللازم، بغير الوسط، لأنّ اللازم بالوسط على قسمين، أحدهما ما يدخل الوسط فى ملزومه، و حينئذٍ يكون الملزوم خارجاً عن التوسط وآلا لكان داخلاً فى الملزوم وهو محالٌ لفرض خروجه. وأما قوله: «والمقدّم لا يكون مطلوباً لاشتغال تصوّر الموضوع عليه» فإنّما يتمّ لو تصوّر الملزوم بكنه الحقيقة، وهذا الاعتراض، ليس بواردٍ على كلام الشيخ، و ثانيهما ما يخرج

الوسط عن ملزومه سواء كان اللازم خارجاً عن الوسط أو لا يكون، والقسم الاول يسمى مأخذاً أولاً، والثانى يسمى مأخذاً ثانياً، أما أولاً، فلأن أحد اللوازم بوسط فى العلوم إنما هو على الوجهين وأما ثانياً فلأن الشيخ جعل كلاً من القسمين مأخذاً للاثبات لازم بلا وسط، أما الاخذ الاول، فلأن اللازم اذا كان خارجاً عن الوسط فلزمه للوسط ان لم يكن بوسط فهو المطلوب، وان كان بوسط ثانٍ، عاد الكلام فيه، فان كان لزوم اللازم آياه بوسط ثالث، يتسلسل وهو محال، و على تقدير جوازه، يلزم الخلف من وجه آخر، وهو أن كل ما فرضناه وسطاً لا يكون وسطاً تاماً، لأنه يكون بين اللازم الاول وبين الملزوم أوساط غير متناهية، ومجموع تلك الاوساط لا يشك أنه وسط اذ يصدق عليه أنه ما يقترن بقولنا لأنه حين يقال لأنه كذا فالوسط التام لا يكون الا مجموع تلك الاوساط فهو بالنسبة الى مجموع الاوساط وحينئذ لو كان بين اللازم الاول وبين مجموع الاوساط وسط آخر، لم يكن مجموع الاوساط مجموع الاوساط فهو بالنسبة الى مجموع الاوساط الذى هو بالحقيقة ما فرض وسطاً أولاً لم يكن لازماً بوسط، وهذا معنى قوله: و اذا لم يكن كل ما فرض وسطاً بوسط فلا وسط أى اذا لم يكن كل ما فرض وسطاً وسطاً فلم يكن بين اللازم الاول والوسط التام أعنى الوسط الاول وسط، وأما المأخذ الثانى فظاهر وحاصل الكلام أن الشيخ لما حاول ابطال قول من قال ان كل ما يمتنع دفعه عن الماهية ذاتي، بين ذلك أن اللازم بوسط او بغير وسط وأياً ما كان يتحقق لازم بغير وسط بالضرورة أو بالبرهان وكل لازم بغير وسط فهو ممتنع الدفع عن الماهية وينعكس الى بعض ما يمتنع رفعها عن الماهية فهو لازم ولا شيء من اللازم بذاتي ينتج أن بعض ما يمتنع رفعه عن الماهية ليس بذاتي وهو المطلوب. والامام نسب هذا البيان الى التطويل، وغفل عن اشتماله على فوائد منها قسمة اللوازم الى الاولية، و الى الكسبية، على محاذاة ما فى العلوم، ومنها ايراد مأخذ البرهان والبرهان الذى أورده ليس كما ذكره لان القسمة ليست حاصرة فإن الماهية التى لم تعرض من حيث هي هي لازمها بل بتوسط غيرهما، ينقسم الى أقسام ثلاثة، لأن الوسايط اما ان يكون غير متناهية أو متناهية والمتناهية اما على طريق الدور، أو لا على طريقه، وفيه نظر، لأن الامام قسم قسمة مستوفاة لأنه قال: الماهية اما تقتضى من حيث هي شيئاً من لوازمها أو لا يقتضى، و القسمة الذاتية بين الثنى والاثبات كيف لا يكون حاصرة، وأما القسم الثالث غير محتمل أو على تقدير عدم اقتضاها شيئاً من اللوازم يكون كل لازم بوسط، فيتسلسل أو يدور، ولا يحتمل غيرهما، نعم السؤال إنما يدل على الملازمة الثانية اذ يلزم من عدم اقتضاء الماهية من حيث



ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة.

**اقول:** مطلوب الشيخ أن يثبت وجود لوازم بيّنة يمتنع رفعها في الذهن مع وضع ملزوماتها، فإن قوماً من المنطقيين أنكروا أن يكون في اللوازم ما يمتنع رفعه وقالوا: كل ما يمتنع رفعه في الذهن، فهو ذاتي مقوم؛ وذلك لأنهم وجدوا هذا الحكم معدوداً في الخاصيات الثلاث المذكورة للذاتي. فأورد الشيخ لاثبات مطلوبه قسمة حاذى بها أقسام العلوم الأوليّة، و المكتسبة البرهانيّة، و ذلك أن يقال: المحمول اللازم لا يخلو من أن يكون لزومه للموضوع لا بتوسط شيء آخر؛ بل لأن ذات الموضوع أو المحمول، لما هي هي، تقتضى ذلك اللزوم. أو يكون بتوسط أمر مغاير لهما يقتضيه.

و القسم الاول يقتضى أن يكون المؤلف من ذلك الموضوع و المحمول قضية لا يتوقف الحكم فيها الا على تصوّرهما فقط، فيكون من الأوليات و القسم الثاني يقتضى أن يكون المؤلف قضية مكتسبة من جملة القضايا التي يشتمل العلوم البرهانيّة على أمثالها، و ذلك لأن محمولات المطالب العلميّة لا تكون مقومات لموضوعاتها، بل تكون اعراضاً ذاتيّة لها، كما ذكر في صناعة البرهان. فقوله: «و أمثال هذه ان كان لزومها بغير وسط»، اشارة الى القسم الاول.

و قوله: «كانت معلومة» اي معلومة من غير اكتساب واجبة للزوم، و ذلك لوجود السبب الموجب للزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة، و ذلك مناقض لما ذهب اليه القوم المذكور من المنطقيين و هو مطلوب الشيخ.

و اعلم أن الحكم بكون المحمول اللازم بغير وسط بيّناً للموضوع، لا يحتاج الى البرهان الطويل الذي اقامه الشارح على ذلك، و الى حل تلك الشكوك التي أوردها عليه و أحال بعضها الى سائر كتبه، و ذلك لأن اللزوم لما كان مفسراً بعدم الانفكاك، كان كل ما يلزم شيئاً بغير توسط شيء آخر فالتشبيح لا ينفك عنه سواء يلزمه في العقل أو في الخارج، و لا معنى للزوم العقلي الا أن تعقل الملزوم لا ينفك في العقل عن تعقل لازمه؛ و ذلك هو المراد من كونه بيّناً له. و أما اللازم بتوسط شيء آخر فإنه لا ينفك عند حضور

هي شيئاً من اللوازم أن لا يلزمها لازم، و المنع و اريد أيضاً على الملازمة الاولى فإن عدم الوساطة في الثبوت لا يستلزم عدم الوساطة في التصديق، م.

المتوسط، وقد ينفك مع غيبته، فلا يكون عند الانفكاك بيتاً. وما قيل على ذلك: من أنه يقتضى أن يكون الذهن منتقلاً عن كلّ ملزوم الى لازمه ثم الى لازم بالغا ما بلغ حتى يتحصل اللوازم بأسرها بل جميع العلوم المكتسبة دفعةً فى الذهن فليس بواردٍ، وذلك لأنّ اللوازم المترتبة التى يتلازم جميعها، بحسب ماهياتها لا بالقياس الى غيرها فقد يُمكن أن يستمرّ الاندفاع فيها ما لم يطء على الذهن ما يوجب اعراضه عن تلك المتلازمات والتفاتة الى غيرها، ولكنها قلما تكون فى الوجود فضلاً عن أن تكون غير محصورة، و اللوازم التى توجد غير محصورة وهى التى تشتمل على امثالها اكثر العلوم فانها هى التى تكون بحسب قياس الموضوع الى غيره، وهى انما تتحصّل عند تصوّر الامور التى اليها يُقاس الموضوع و تصوّر تلك الامور الذى هو شرط فى حصولها بواجب الحصول على الترتيب المؤدى الى وجود تلك اللوازم المترتبة، فاذن قد اندفع ذلك الاشكال و نرجع الى ما كنّا فيه.

قوله: «وان كان لها وسط يتبين به».

اشارة الى القسم الثانى وهو أن يكون اللازم بوسط، كما يكون فى العلوم المكتسبة.

قوله: «علمت واجبة به».

اشارة الى أن اللازم لا يكون بيتاً مطلقاً انما يكون بيتاً عند حضور الوسط فقط.

قوله: «واعنى بالوسط ما يقرب بقولنا لأنه حين يقال لأنه كذا».

اشارة الى أن الوسط هو الذى يفيد لمية اللزوم، أى به يقوم البرهان على اثبات ذلك المحمول لموضوعه. ثم ان الشيخ أراد أن يتوصل من النظر فى حال الوسط الى اثبات لازم بين ينتهى تحليل اللوازم غير البيئية اليه، وقد بان فى علم البرهان أن الوسط فى البراهين على المطالب، اما أن يكون مقوياً لموضوع المطلوب، أو يكون عارضاً له، فان كان مقوياً امتنع أن يكون محمول المطلوب مقوياً للوسط؛ لأنّ مقوم المقوم، مقوم المقوم لا يكون مطلوباً لاشتغال تصوّر الموضوع عليه، بل يجب أن يكون عارضاً له ألبتة، وان كان الوسط عارضاً للموضوع جاز أن يكون المحمول مقوماً للوسط و جاز أن يكون عارضاً

أيضاً له فهذان مأخذان يشملان على اصناف البراهين و يسمى الأول مأخذاً أولاً و الثاني مأخذاً ثانياً.

فقوله: «فهذا الوسيط ان كان مقوّباً للشيء لم يكن اللازم مقوّباً لأنّ مقوم المقوم مقوم بل كان لازماً له ايضاً»، اشارة الى المأخذ الاول و انما لم يجر ان يكون اللازم مقوم المقوم لأنّ فرضناه خارجاً و جزء الجزء داخلاً ثم أراد أن يتوصل عن هذا المأخذ الى مطلوبه فأورد قسمة اخرى و هي:

«ان اللازم الأول اما أن يكون لزومه للوسط بوسط آخر أو يكون بغير وسط» ثم ابطال القسم الأول بأن قال:

«فان احتاج الى وسطٍ تسلسل الى غير النهاية فلم يكن وسط»، اي يحتاج كلّ وسط في لزومه الى وسطٍ آخر و يتسلسل، و هو باطل لكونه غير مؤدّ الى ثبوت اللزوم الأول المفروض ثبوته، و مع جوازه يشتمل على الخلف من وجه آخر و هو كون ما فرضناه وسطاً ليس بوسط، بل جزء من امور غير متناهية هي باسرها الوسط، و اذا لم يكن كلّ ما فرض وسطاً بوسط فلا وسط و هو المراد بقوله «فلم يكن وسط» و لفظة لم يكن هي هنا فعل تامّ.

قوله: «و ان لم يحتجّ فهناك لازمٌ بين اللزوم بلا وسط».

اي: لما بطل القسم الأول ثبت القسم الثاني و هو مطلوبه ثم انتقل الى المأخذ الثاني بقوله: «و ان كان الوسط لازماً متقدماً».

اي: كان الوسط المفروض أولاً لازماً للموضوع متقدماً لزومه للموضوع على لزوم المحمول له، و القسمة المذكورد واردة هي هنا ايضاً ألا لم يفضلها ايجازاً بل قال مبطلاً للقسم الأول:

«و احتاج الى توسط لازم آخر او مقوم غير منتهٍ في ذلك الى لازم بلا وسط ايضاً تسلسل الى غير النهاية».

**اقول:** فانه لما كان الوسط الأول لازماً جازكون هذا الوسط الثاني مقوماً أو لازماً و لذلك قال: «لازم آخر او مقوم»، و باطل هذا القسم الأول يتعين القسم الثاني الذي هو المطلوب، فانتج من جميع الاقسام مطلوبه و ذلك قوله: «فلا بدّ في كلّ حال من لازم بلا

وسط، ثم صرح بما أراد منه فقال: «فقد بان أنه ممتنع الرفع فى الوهم».

**اقول:** ثم أنه أراد بذلك مناقضة القوم المذكورين بقوله: «فلا يلتفت اذاً الى من قال ان كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه فى الوهم» فقد تم الكلام.

قوله: «و من امثلة ذلك كون كل عددٍ مساوياً لآخر أو متفاوتاً له»،

مثال آخر للآزم البين، وذلك لأن المساواة و اللامساواة لازمٌ بين الكم و لأنواعه، و انما يلحقها بقياس بعضها الى بعض بشرط أن يكونا من جنسٍ واحدٍ، و الفاضل الشارح انما نسب هذا البيان الى التّطويل لأنه لم يعتبر محاذاته لأقسام العلوم و مأخذ البراهين، بل مطابقتها للوجود و البرهان الذى أورده و ادعى فيه العلوم و مأخذ البراهين، بل مطابقتها للوجود و البرهان الذى أورده و ادعى فيه التّقريب و عدم الاحتياج الى ذكر التسلسل، و هو أن الماهية ان اقتضت من حيث هي شيئا من لوازمها فما اقتضته فهو لازمها بغير وسط، و ان لم تقتض من حيث هي شيئا فهي من حيث هي لا تستلزم شيئا و قد فرضت مستلزما هذا خلف، ليس كما ذكره لأن القسمة فيها ليست بمستوفاة فان من أقسامها أيضاً أن يقال انها تقتضى لوازمها أو لا على سبيل احدهما و ما لم يبطل هذا القسم لا يتم برهانه.

### \* اشارة الى العرضى الغير اللازم \*

«و اما المحمول الذى ليس بمقوم و لا لازم فجميع المحمولات التى يجوز أن يفارق الموضوع»

انما لم يقل فجميع المحمولات التى تفارقه، لأن مقابل ما يمتنع أن يفارق أعنى اللازم، هو ما يجوز أن يفارق، و تنقسم الى ما يفارق و الى ما لا يفارق و هو ما يدوم مصاحبته اتفاقاً ككون زيد فقيراً طول عمره مثلاً.

قوله: «مفارقة سريعة أو بطيئة سهلة أو عسرة مثل كون الانسان شاباً و شخصاً و قائماً و جالساً».

يُمكن أن يتركّب الاعتبارات فالسريعة السهلة كالثام و السريعة العسرة كالمغشى

عليه و البطيئة السهلة كالشَّابِّ و البطيئة العسرة كالجنون.<sup>١</sup>

### \* اشارة \*

«و لما كان المقوم يسمّى ذاتياً فما ليس بمقوم لازماً كان أو مفارقاً فقد يسمّى عرضياً و منه ما يسمّى عرضاً و سنذكره».

قوله: «ما يسمّى عرضاً».

يُريد به العرض العامّ.

### \* اشارة الى الذاتى بمعنى آخر<sup>٢</sup> \*

١ - كالمجنون، خ، ل.

٢ - قوله: «اشارة الى الذاتى بمعنى آخر»، الذاتى فى كتاب «البرهان»، يُطلق على ما يعمُّ الذاتى و العرضى، و الذاتى ما يلحق الموضوع عن ذاته و جوهره و هو يتناول ما يلحقه لامرٍ ما و اما داخل أو خارج، و اما اللاحق لامرٍ عامٍ داخلٍ، فهو ليس بعرض ذاتى، و ان أخذه المتأخرون من العرض الذاتى ظناً منهم أنه أيضا يلحق لذاته و جوهره، و بالجملة لما كان العرض الذاتى ما يلحق الموضوع من جوهره، و يلزم منه أن يكون الموضوع فى حدّه، كما عرف به قدماء المنطقيين، لكن المراد بالموضوع فيه، اما موضوع المسئلة، أو موضوع العلم، فان كان المراد موضوع المسئلة لم يكن التعريف جامعاً لأنّ العرضى فى العلوم يحمل على موضوع و يحمل على أنواعه على اعراضه الذاتية و على أنواعه كالتأقص فى علم الحساب على العدد و على ثلاثة و على الفرد و على زوج الزوج. و نقول لبيانّه، العدد اما تامّ و اما ناقصّ أو زائد، لأنّ أجزاءه و هى كسوره المفترضة ان كانت مساوية له كالستة، فهو التامّ و ان كانت زائدة عليه كالثانى عشر فهو الزائد، و التأقص كالاربعة، و أيضاً العددان لم يكن منقسماً بمتساويين فهو الفرد، و ان انقسم فهو الزوج، و لا يخلو اما أن يقبل التنصيف الى الواحد فهو زوج الزوج، كالثمانية أو لا، فان قبل التنصيف أكثر من مرّة فهو زوج الزوج و الفرد، و ان يقبل التنصيف الاً مرة واحدة، فهو زوج الفرد، فالأخذ فى تعريف التأقص و هو العدد ان حمل عليه يكون موضوعه، و ان حمل على الثلاثة يكون جنس موضوعه، لأنّ العدد، جنس الثلاثة، و ان حمل على الزوج يكون معروض

موضوعه، فإنّ العدد معروضُ الزَّوج، و هو جنس زوج الزَّوج، فان أُريد بالموضوع فى تعريف العرض الذاتى موضوع المسئلة، لم يتناول من هذه الاقسام الاربعة الّا العرض المحمول على نفس موضوع العلم، و يخرج عنه الاقسام الثلاثة الباقية. و أمّا قوله: «و السبب فيه أن العلوم متميزة بحسب تمايز موضوعاتها» فلا دخلَ له فى هذا البيان من حيث الظاهر كما ذكرناه، لكن يمكن أن يقال أنه أراد أن يستدلّ على وجود أعراض ذاتية خارجة عن الحدّ، فقال المحمولات فى العلوم لأبد أن يكون أعراضاً ذاتيةً فلا يخلو أمّا أن يؤخذ فى حدودها موضوعاتها، أو لا يؤخذ، فان لم يؤخذ موضوعاتها فى حدودها، كان هناك من الاعراض الذاتية ما لا يؤخذ موضوعه فى حدّه فينتقض التعريف به، و ان أخذت موضوعاتها فى حدودها، فتلك المحمولات تكون أعراضاً ذاتية لموضوعاتها لكنّها متميزة و تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ليكون تلك المسائل علوماً منتشرة لا علماً واحداً، لأنّ البحث فى مسئلة عن عرضٍ لموضوعها، ذاتى له، و موضوع كلّ علمٍ ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية. فاذن، رسمه بحسب ارادة موضوع المسئلة ما يؤخذ فى حدّه موضوعه، أو جنس موضوعه، أو معروضه، أو معروض جنسه، لكن يجب تقييد جنس الموضوع بما لا يخرج من ذلك العلم الباحث عنه؛ لأنّ جنس الموضوع رُبما يكون قريباً و رُبما يكون بعيداً و اذا كان بعيداً فقد يبحث عن اعراضه فى علم اعلى، فلا بدّ أن يقال أو جنس موضوعه من حيث أنّه يُبحث عنه فى العلم الذى تلك المسئلة مسئلته، أو بشرط أن لا يكون أعمّ من موضوع تلك العلم، مثلاً يُبحث فى العلم الاكبر عن الاعراض الذاتية للكُرّة مطلقاً، و فى كُرّة المتحرّكة عن اعراضه الذاتية فالاعراض الذاتية فى الاكبر يؤخذ فى حدّ الكُرّة، و هى جنس الكُرّة المتحرّكة، فلو لم يقيد بالاعراض الذاتية فى علم الكُرّة المأخوذ فى حدودها جنس موضوع المسئلة بما لا يخرج عن العلم، لدخلت فيه سائر الاعراض الذاتية المبحوث عنها فى علم الاكبر، فيختلط علم الادنى بالعلم الاعلى. مثال آخر، الطّبيبُ يبحث عن الصّحة و المرض العارضين لبدن الانسان، فلو جعلنا ما اعتبر جنس الموضوع فيه من الاعراض الذاتية فالصّحة و المرض الّذان اعتبر فيهما الحيوان يكونان من الاعراض الذاتية المبحوث عنها فى الطّب، فيجب أن يكون البيطرة من علم الطّب، هذا ان أُريد بالموضع موضوع المسئلة و ان اريد به موضوع العلم، يكفى فيه ان يقال ما يؤخذ فى حدّ موضوع العلم لأنّه يتناول الاقسام، و فيه نظر، أمّا أولاً فلانّ التعريف دورى لأنّ معرفة موضوع العلم، موقوفة على معرفة العرض الذاتى، فتعريفه به دورى، و أمّا ثانياً فلاّنه غير جامع، لأنّ الاعراض الذاتية

«و ربما قالوا في المنطق ذاتي في غير هذا الموضوع منه، و عنوانه غير هذا المعنى، و ذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع و ماهيته».

**القول:** عنى بغير هذا الموضوع، كتاب «البرهان» فان الذاتى هناك هو ما يعم هذا الذاتى و الأعراض الذاتيّة، و هى على ما رسمه كلّ ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع و ماهيته، فجوهر الشئ حقيقته، سواء كان بسيطاً أو مركباً، و الماهية رُبما يخصّ بالمركبات و كلّ ما يلحق الموضوع فهو اما أن يلحقه لأنه هو، و اما أن يلحقه لأمرٍ آخر، و ذلك الأمر اما أن يساويه، أو يكون أعمّ منه، أو أخصّ منه، و الأوّل وحده هو العرض الذاتى الأوّل، و هو مع القسم الثانى أعنى الذى يلحقه بسبب أمرٍ يساويه كالفصل أو العرض الذاتى الأوّل، و اما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع و ماهيته، ألا أن الأوّل يلحقه من غير واسطة، الثانى يلحقه بواسطة، فالمجموع هو العرض الذاتى بحسب الرّسم المذكور، و هو المحمول الذى يؤخذ الموضوع فى حده، ألا أن الاصطلاح يقتضى أن يطلق العرض الذاتى فى كتاب «البرهان» على معنى أعمّ من ذلك، و السّبب فى ذلك أن العلوم متميزة بحسب تباين موضوعاتها، و العرض بهذا المعنى قد يحمل فى كلّ علم على موضوعه، و قد يُحمل على أنواع موضوعه، و قد يُحمل على أعراضٍ آخر له، و قد يُحمل على أنواع الأعراض الآخر، كالتأقص فى علم الحساب على العدد، و على الثلاثة، و على الفرد، و على زوج الزوج، فالموضوع لا يكون مأخوذاً فى حدّ المحمول ألا فى الأوّل بل يكون المأخوذ فى الثانى جنسه، و فى الثالث معروضه و فى الرابع معروض جنسه، و لما كانت المحمولات البرهانية أعراضاً ذاتيّة كان جميع ذلك من الأعراض الذاتيّة، و حينئذ يكون رسمها ما يؤخذ فى حده موضوعه، أو ما يقوم موضوعه، أو معروضه، أو معروض جنسه، و يقيد ما يقوم موضوعه بما لا يخرج عن العلم الباحث عنه، فانّ ما يؤخذ فيه جنس الموضوع الخارج عن ذلك العلم، لا يسمّى عرضاً ذاتيّاً، و حين يطلق العرض الذاتى على جميع ما ذكرناه يخصّ الأوّل بقيد الأوّل، لأنّ ما عدها انما يلحق الموضوع لأمرٍ غير ما به هو هو، هذا اذا أريد بالموضوع موضوع القضية، أما اذا أريد به موضوع العلم، فيكفى فيه أن يقال ما يؤخذ موضوع العلم فى حده.

قوله: «مثل ما يلحق المقادير او جنسها من المناسبة و المساوات و الاعداد من الزوجية و الفردية و الحيوان من الصحة و المرض، و هذا القبيل من الذاتيات يخص باسم الاعراض الذاتية مثل ما يتمثلون به من الفطوسة للأنف».

المناسبة المقدارية بالمعنى غير العددية كما مرّ، و المشترك بينما المناسبة المطلقة و هي كجنس لهما، و المناسبة اذا اخذت على أنّهما مقدارية، كانت عرضاً ذاتياً للمقادير و يستعمل في علمها، و اذا اخذت على أنّها مطلقة كانت عرضاً ذاتياً لجنسها التي هي الكمية لكنّها لا تستعمل في علم المقادير، و لا في علم الأعداد، لأنّها ليست عرضاً ذاتياً لموضوعيهما كما ذكرناه، و كذلك المساواة، و لذلك قال يلحق المقادير أو جنسها.

قوله: «و قد يمكن أن يرسم<sup>١</sup> الذاتيّ برسم<sup>٢</sup> ربما جمع الوجهين جميعاً»

١ - قوله: «و قد يمكن أن يرسم» أمّا قال يرسم و لم يقل بحدٍ، لأنّ الامور المختلفة لا يمكن أن يجتمع في حدٍ لأنّ التحديد لا يكون إلّا بالذاتيات المميزة و الامور المختلفة يمتنع أن يشترك في الذاتيات المميزة، لكنّها يمكن أن يرسم، لجواز اشتراكها في اللوازم المميزة، و فيه نظر، لأنّه ان أريد بالتمييز، التمييز بالقياس الى ما عدا تلك الامور المختلفة، فلا نسلم، لأنّها اشتركت في الذاتيات المميزة لها عما عداها، فإنّ الاسم و الفعل يشتركان في أنّهما يدلّان على معنى في نفسه و هو مميزٌ لهما عما عداهما، و ان أريد التمييز بالقياس الى كلّ واحدٍ منهما فكما أنّها لا تشترك في ذاتيات مميزة، كذلك يستحيل اشتراكهما في لوازم مميزة، لاستحالة أن يكون ما به الامتياز مشتركاً، و أمّا رسمُهُ بما يؤخذ في حدّ الموضوع أو يؤخذ في حدّه الموضوع فهو ليس برسمٍ واحدٍ، و على تقدير أنّه واحد، يجوز أن يذكر الحدّان كذلك، كما يقال الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة، أو الكمّ المشتمل على الابعاد الثلاثة، و اعلم أنّ أخذ المقومات في الحدّ، أخذٌ طبيعيّ، و أخذ الموضوع فيه اضطراريّ، لأنّ الموضوع خارجٌ عن ماهية العرض، فذكره في الحدّ لا يكون إلّا بالضرورة الصحة و المرض، فإنّا نضطرّ في أخذ بدن الانسان في حدّهما، لولا ذلك لما تبين أنّهما عرضان ذاتيان لبدن الانسان و نقل الامام لفساد تعريف المرض الذاتيّ بما يؤخذ في حدّه الموضوع وجهين، الاول أن ماهية الموضوع خارجة عن ماهية العرض، و وجوده مغاير لوجوده، فامتنع أن يؤخذ في حدّه، و إلّا لكان داخلياً في ماهيته و وجوده غير وجوده، و الثاني أن



العرض لا يتعلّق بالموضوع من حيث هو ماهية، و إنّما تعلّقه به من حيث العرضية و التّحديد لبيان، لا لبيان العرضية التي هي لازمة من لوازمها، فلا يجوز أن يشتمل حدّه على الموضوع قال: و لهذه الدّقيقة عدل في الكتاب عن هذه العبارة الى ما يلحق الموضوع من جهة جوهره. ثمّ ذكر أن الرّسم الجامع، بناءً عليه، أي على ما ذكره الشّيخ لا على ما ذكره المتقدّمون فإنّ الرّسم الجامع بناءً عليه هو ما ذكره الشّارح من أنّه الذي يؤخذ في حدّ الموضوع أو في حدّه الموضوع و عبّر عن الرّسم الجامع بعبارتين الاولى، ما يحمل على الشّيء لما هو هو، أي يحمل على الشّيء لذاته بمعنى أنّ ذات الشّيء يقتضى حمل ذلك المحمول عليه، و لما كان الاقتضاء الذاتى أعمّ من أن يكون اقتضاء المعلول للعلّة أو العلة للمعلول اندرج في الحدّ الذاتى، لأنّ الشّيء يقتضى المقومات اقتضاء المعلول للعلّة، و العرض الذاتى، لأنّ الشّيء يقتضيه اقتضاء العلة للمعلول، الثّانية ما يقتضيه الشّيء بما هو هو، و معناه ما مرّ بعينه و ذكر الشّيخ في «الحكمة المشرقية»: أنّ الاعراض الذاتيّة، أمّا ان يمكن تصوّرها من غير التفات الى الموضوع، أو لا يمكن، فان لم يمكن، فحدودها مشتملة على موضوعاتها بالضرورة لأنّ مفهوماتها حينئذٍ يكون مركبةً من حقايقها و من اعتبار الموضوع، فالموضوع داخل في مفهومها و ان كان خارجاً عن حقيقتها بحسب الوجود و المطلوب في التّحديد ليس الّا المفهوم، ان أمكن فلها اعتباران، الأوّل من حيث الماهية فلا يحدّ باعتبار الموضوعات، لأنّ ماهيتها لا تعلّق لها بها و إنّما تعلّقها بها من حيث الوجود، و الحدّ لا يلتزم عن مقومات الوجود، الثّاني من حيث عروضها للموضوعات، و لا شكّ أن الاعراض من حيث عروضها ليست موجودة في الخارج فيكون حدودها بحسب أسمائها مشتملة على اعتبار الموضوع، و اليه اشار بقوله: «الاعراض التي يعبر عنها بما يقتضى تخصيصها بموضوعاتها». هذا محصل ما نقل من كلام الشّيخ. قال الشارح: الامثلة التي ذكرها في الكتاب من الاعراض التي لا يمكن تصوّرها من غير التفات الى الموضوع، قلنا: يُمكننا أن نعلّمها لا باعتبار موضوعاتها، أمّا أن تعريفاتها حدود أو رسومٌ فلسفاً نأبى أنّها ليست حدوداً اذا قيست الى ماهيتها بل رسوماً، و لو اطلق عليه الحدّ كان ذلك على سبيل التوسّع، أمّا بالقياس اليها من حيث عروضها فهي حدود بالحقيقة، سواء لم يمكن تعريفها الّا من حيث العروض، أو أمكن، كتركّب مفهوماتها حينئذٍ من حقايقها و اعتبار الموضوع، فعلى هذا يكون مراد القوم بما يؤخذ الموضوع في حدّه، حدّه بحسب العروض، لا بحسب الماهية فيقال للامام: أنزعم أن امتناع أخذ الموضوع في حدّ العرض بحسب الماهية او بحسب العروض، فان زعمت امتناع

انما قال: «يرسم» ولم يقل: يحدّ، لأنّ الامور المختلفة بالهيئة لا يمكن أن يجمع فى حدّ: لأنهما لا تشترك فى الذاتيات الميّزة، لكنّها يمكن أن يجمع فى رسم، لأنّها رُبما تشترك فى لوازم تميّزها عمّا عداها، وذلك الرّسم هو أن يُقال: ما يؤخذ فى حدّ الموضوع، أو يؤخذ الموضوع فى حدّه، فالأول مقوماته والثانى أعراضه الذاتيّة الأوّليّة و ان أريد أن يجمع جميع الأعراض الذاتيّة قيل ما يؤخذ فى حدّ الموضوع، أو يؤخذ الموضوع، أو ما يقومه ممّا لا يخرج عن العلم الباحث عنه او معروضهما كما مرّ فى حدّه، واعلم أن أخذ المقومات فى الحدّ أخذٌ طبيعيّ، وأخذ الموضوع فيه اضطرارىّ.

قال الفاضل الشّارح فى تعريف العرض الذاتى بأخذ الموضوع فى حدّه: وهذه عبارة المتقدّمين أوردها الشيخ فى «الشّفاء» و تبعه مقلّدة المتأخّرين و بيّن فى «الحكمة المشرقيّة» بطلانها بأنّ الموضوع بماهيّته و وجوده متميّزة عن ماهيّة العرض و وجوده، فكيف يؤخذ فى حدّه و أيضاً الأعراض غير متعلّقة بماهيّاتها بموضوعاتها، بل تعلّقها بها لعرضيّتها و هى من لوازمها و لذلك عدلّ الشيخ عن تلك العبارة فى هذا الكتاب، الى ما ذكره، ثمّ جعل الرّسم الجامع بناءً عليه هو ما يحمل على الشّيء لما هو هو، أو هو الذى يقتضيه الشّيء بما هو هو، قال و ذلك لأنّ الماهيّة تقتضى المقومات اقتضاء المعلول

أخذه فى حدّ، بحسب العروض، فقد بان بطلانه، و ان زعمت امتناع أخذه فى حدّه بحسب الماهيّة، فمسلّم لكنّه لا يلزم منه فساد تعريفهم العرض بما يؤخذ فى حدّه الموضوع و أنّما يلزم الفساد لو كان مرادهم به حدّه بحسب الهيئة و هو ممنوع، هكذا ينبغى ان يعرف هذا الموضوع. و أمّا الرّسم الجامع الذى أورده فهو لا يتناول من الذاتيات إلّا الجنس القريب و الفصل القريب، و من الاعراض الذاتيّة إلّا الأوّليات، و يخرج المقومات البعيدة لأنّ حمل العالى على النّوع، ليس لذاته بل بواسطة حمل السّافل، بل يخرج فصل القريب لما تقرّر فى الحكمة، أنّ حمل فصل القريب على النّوع بواسطة حملّ الجنس فإنّ الانسان أنّما يكون ناطقاً اذا كان حيواناً أو لا، و كذلك يخرج سائر الاعراض الذاتيّة، و هو ظاهر و العرض الذى يلحق الشّيء لامرٍ خارجٍ ينقسم الى ثلاثة اقسامٍ، لأنّ ذلك الامر الخارج أمّا أن يكون أعمّ، أو أخصّ، أو مساوياً، و الشيخ لم يذكر إلّا قسمين، و ترك ما يلحقه بواسطة أمرٍ مساوٍ هو من جملة الاعراض الذاتيّة المذكورة الّتى يؤخذ الموضوع فى حدّه بالشرط المذكور رأى بشرط المعروض، و كان الشيخ أنّما حذفه لدخوله فى العرض الذاتى بحسب حدّه المذكور، م.

العلّة، وتقتضى الأعراض الذاتيّة اقتضاء العلّة المعلول.

**واقول:** ما ذكره الشيخ في «الحكمة المشرقيّة» في هذا الموضع، يرجع الى أنّ الاعراض التي يعبر عنها بما يقتضى تخصيصها بموضوعاتها فتعريفاتها بحسب اسمائها إنّما يشتمل بالضرورة على اعتبار موضوعاتها، وأمّا حقايقها في أنفسها فإنّما تكون غير مشتملة من حيث الماهيّات على الموضوعات و ان كانت محتاجة اليها من حيث الوجود، فالحدّ التامّ يلتئم من مقومات الماهيّة دون مقومات الوجود، فما كانت من تلك الماهيّات بسائط لا أجناس لها ولا فصول، فلا حدود لها، وما لها أجناس وفصول، فحدودها التامّة، تشتمل عليها دون موضوعاتها، والمشتملة على موضوعاتها من التعريفات إنّما هي رسومها لا حدودها، وكلّ ذلك فيما لا يقتضى تصوّر ذواتها التفاتاً الى موضوعاتها، أمّا ما يقتضى التفاتاً اليها فإنّما يكون مفهوماتها مركّبة عن حقائقها وعن اعتبار موضوعاتها، وينبغي أن يحدّد باعتبار الموضوعات، وذلك لأنّ التعلّق بالشئ في الوجود غير التعلّق به في المفهوم، ولا يطلب في التحديد إلّا المفهوم. هذا حاصل كلامه المتعلّق بهذا البحث، ولو لا مخافة التّطويل لأوردناه بألفاظه.

فظاهر أنّ الأعراض التي تمثّل بها الشيخ في هذا الفصل، من «الاشارت» ممّا لا يفهم من غير التفات الى موضوعاتها، وذلك لأنّ المساواة اتّفاق في نفس الكميّة، والمناسبة اتّفاق في كون الكميّة مضافة الى غيرها، والزوجيّة انقسام بمُتساويين في العدد بحسب ما عرّفها الشيخ نفسه في مواضع آخر، فان جرّدت هذه التعريفات عن اعتبار الموضوعات، بقيت المناسبة والمساواة اتّفاقاً محضاً وهو نوع من المضاف، والزوجيّة انقساماً بمُتساويين فقط وهو نوع من الانفعال، ولا يكون شئ من ذلك عرضياً ذاتياً للكّم والعدد ولا لغيرهما، وكذلك في باقيها، ولست أدري كيف يصنع هذا الفاضل الذي لم يقلد المتقدّمين فيها، أيخالف الجميع في جعلها أعراضاً ذاتيّة، أم يُخالفهم في تعريفاتها بما عرّفوها به مخترعاً عن نفسه لها تعريفات آخر، أمّا نحن معاشر المقلّدين فلما لم نفهم من هذه الأعراض، بسيطة كانت أو مركّبة، سوى ما ذكرناه في تعريفاتها المتناولة للموضوعات، كانت تلك التعريفات حدوداً أو رسوماً، تامّة أو ناقصة، بحسب الماهيّة أو بحسب التّسمية، فلسنا نقدر على أن نتصوّرها غير ملتفتين الى موضوعاتها ولا على أن نعرّفها إلّا كذلك ولا نأبى من أن نجوز أن يكون الحدّ المأخوذ فيه الموضوع الذي ذكرناه

حدّاً غير حقيقى، بحسب الماهية وحدّها على ما أشار اليه الشيخ، فكثيراً ما، يُطلق اسم الحدّ على سائر التعريفات بالمجاز والتوسّع فهذا ما عندى فيه، وأمّا الرّسم الجامع الذى أورده الفاضل الشارح فهو رسمٌ للمحمولات الأولىّ التي هي الجنس والفصل القريبان الأعراض الذاتيّة الأولىّ فقط، نقله الشارح الى ههنا ويخرج عنه المقومات البعيدة كأجناس الاجناس والفصول وفصولها وسائر الأعراض الذاتيّة المتسعملة فى البراهين، والشارح معترفٌ بذلك، فاذن ليس بجامع للذاتيات بالوجهين جميعاً.

قوله: «والذى يُخالف هذه الذاتيات فما يلحق الشئ لامرٍ خارج عنه أعمّ منه لحقوق الحركة للأبيض فإنّها أتمّ يلحقه لأنّه جسمٌ وهو معنى أعمّ منه، أو أخصّ منه لحقوق الحركة للموجود فإنّها أتمّ يلحقه لأنّه جسمٌ وهو معنى أخصّ منه، وكذلك لحقوق الضحك للحيوان فإنّه أتمّ يلحقه لأنّه انسان».

لم يذكر قسمًا من الأقسام المذكورة وهو ما يلحق الشئ لأجل امرٍ يساويه وهو من جملة الأعراض الذاتيّة المذكورة بالشرط المذكورة كالضحك الذى يلحق الانسان للتعجّب ومساوى الزوايا القائمتين الذى يلحق المثلث لوسائط بينهما، ولعلّ الشيخ حذفه ايثاراً للاختصار، وهو أيضاً خارجٌ عن الرّسم الجامع الذى ذكره الشارح.

### \* اشارة الى المقول فى جواب ما هو \*

«يكاد المنطقيّون والظاهرّيون<sup>١</sup> عند التّحصيل لا يميّزون بين الذاتى وبين المقول فى

١ - قوله: «يكاد المنطقيّون الظاهريّون» هؤلاء لما سمعوا أنّ الجنس مقولٌ فى جواب ما هو توهّموا العكس، فحكموا بأنّ كلّ مقول فى جواب «ما هو» جنس، ولم يتميّزوا بين الجنس والفصل، فأنحصر جزء الماهية عندهم فى الجنس، فلزمهم أن لا يكون بين الذاتى والمقول فى جواب ما هو فرق، لأنّ كلّ ذاتى عندهم جزء الماهية، وكلّ جزء الماهية جنس، وكلّ جنس مقولٌ فى جواب ما هو، فكلّ ذاتى مقولٌ فى جواب «ما هو»، وأيضاً كلّ مقولٌ فى جواب ما هو جنسٌ وكل جنس، جزء الماهية ذاتى، فكلّ مقولٌ فى جواب ما هو ذاتى، فقوله: «وذلك بأنّ تذكروا أنّهم عنوا بالذاتيات أجزاء الماهية فقط»، اشارة الى بيان الطرد، وقوله: «الجنس هو جزء

الماهية» اشارة الى العكس، ثم لما تنبه بعضهم بأن فصول الانواع ذاتية مع أنها ليست مقولة في جواب «ما هو»، والاخص و هو الفصل، ليس مقولاً فحسبوا أن المقول في جواب ما هو، هو الذاتى الاعم، غافلين عن كون فصول الاجناس كذلك مع أنها ليست مقولة في جواب ما هو، ثم ان الشيخ أراد تحقيق المقام فبدء بتحقيق المقول في جواب ما هو، اى المطلوب بالسؤال بما هو، و هو الماهية اما بحسب الاسم أو بحسب الحقيقة، و الماهية ما به الشئ هو، و لا يحصل فى جواب «ما هو» الا اذا ذكر جميع أجزاء الماهية، ضرورة أنها لا يتحقق بعضها، و من هنا تبين غلطهم، حيث توهموا أن فصل الجنس، مقول في جواب ما هو فما يكون مقولاً في جواب ما هو فاما أن يكون مقولاً في جواب السؤال عن الجنس و ليس كذلك لأنه ليس تمام ماهية الجنس، أو عن النوع و بطلانه أظهر، ثم قصد أن يبين منشأ غلطهم من عدم الفرق فقال: إنما نشأ غلطهم من عدم الفرق بين المقول فى جواب ما هو، و الواقع فى الطريق، و الدّاخل فى الجواب، فقال الامام: المراد أن الفريقين، أى الذين لا يفرقون بين الذاتى و المقول فى جواب ما هو، و القائلين بأن المقول فى جواب ما هو، هو الذاتى الاعم، إنما وقعوا فى هذا الخطب لأنهم لم يفرقوا بين نفس الجواب و بين جزءه، أما الفريق الاول فلان الفصل جزء النوع المقول فى جواب ما هو و هم ظنوا أنه مقول فى جواب ما هو، و أما الفريق الثانى فلان المقول فى جواب ما هو، هو الجنس لا فصله، و هم جعلوه و هم جعلوه مقولاً فى جواب ما هو، حيث عرفوه بالذاتى الاعم، ثم لما كان جزء المقولة فى جواب ما هو، هو الجنس لا فصله و هم جعلوه مقولاً فى جواب ما هو، حيث عرفوه بالذاتى الاعم، ثم لما كان جزء المقولة فى جواب ما هو ينقسم الى قسمين، لأنه ان كان مذكوراً فى جواب ما هو بالمطابقة فهو المقول فى طريق ما هو، و ان كان مذكوراً بالتضمن فهو الدّاخل فى جواب ما هو، تعرض لهما الشيخ، و لم يذكر الامام لهذا التّعرض فائدة، قال الشّارح: يُمكن أن يحمل كلام الشيخ على وجه يكون لتعرضه لذلك فائدة، و هو أن يحمل على فرعين لبيان منشأ الاشتباهين، فإن منشأ غلط الفريق الاول، عدم الفرق بين نفس الجواب و هو الماهية النّعية مثلاً و الدّخل فى جواب «ما هو» و هو جزء الماهية، فإنهم ذهبوا الى أن كل مقول فى جواب ما هو، جزء الماهية، و بالعكس، فلا فرق بينهما عندهم. و منشأ غلط الفريق الثانى عدم الفرق بين الجواب و الواقع فى طريق ما هو، فإنهم حسبوا أن المقول فى جواب ما هو، هو الذاتى الاعم فهو الواقع فى الطريق و على هذا يكون الواقع فى الطريق أخص من الدّاخل، لأنه حمل الدّاخل على جزء الماهية أى جزء كان، و الواقع فى الطريق على الذاتى الاعم، و كان الواقع فى

جواب ما هو».

هؤلاء لما سمعوا أنّ الجنس مقولٌ فى جواب «ما هو»، حسبوا أنّ المقول فى جواب «ما هو» هو الجنس، ولم يميزوا بين الجنس والفصل، كما يحكى عنهم أو عن أمثالهم فى كتاب «الجدل»، فاذا حصلّ عليهم أى تبّهوا على تحقيق ما يؤدى اليه ظنّهم الفاسد ممّا غفلوا عنه، وذلك بأن يذكّروا وأنهم عنوا بالذاتيات أجزاء الماهية فقط والجنس هو جزء الماهية لزمهم أن لا يكون بين الذاتى والمقول فى جواب «ما هو» فرق عندهم، ولأجل ذلك قال الشيخ:

«يكاد المنطقيّون الظاهريّون لا يميّزون»، ولم يقل: أنّهم يقولون هؤلاء لما سمعوا أنّ الجنس مقولٌ فى جواب «ما هو» حسبوا أنّ المقول فى جواب «ما هو» هو الجنس، ولم يميزوا بين الجنس والفصل» كما يحكى عنهم أو عن أمثالهم فى كتاب الجدل، فاذا حصلّ عليهم أى تبّهوا على تحقيق ما يؤدى اليه ظنّهم الفاسد ممّا غفلوا عنه، وذلك بأن يذكّروا أنّهم عنوا بالذاتيات أجزاء الماهية فقط والجنس هو جزء الماهية، لزمهم أن لا يكون بين الذاتى والمقول فى جواب «ما هو» فرق عندهم، ولأجل ذلك قال الشيخ: «يكاد المنطقيّون الظاهريّون لا يميّزون» ولم يقل: أنّهم يقولون كذا، ثمّ لما تبّه بعضهم بالفصول

الطريق على ما ذكره الامام متناولاً للجنس والفصل، مابيناً للداخل فى الجواب، فأراد الشارح بيان أن هذا الاصطلاح مستفاد من كلام الشيخ، ومناسب بمفهوم اللغة، أمّا أخذه من كلام الشيخ، فلأنه عرف الجنس على مذهب الظاهريين الذين لا يفرقون بين الجنس والفصل، أى فصل الجنس، فيكون الجنس عندهم هو المقول فى طريق ما هو ذاتياً أعم، وأمّا مناسبة اللغة، فلأنّ الجنس هو الواقع أولاً فى التعريف، وعند الوصول الى حصول الماهية يذكر الفصل، ثمّ زاد بيان ما هو، فبيّن أنّه لا من حيث هو مقيّد بلغة خاصة يورد سؤالات أمّا عن حقيقة الشئ، أو عن مفهوم الاسم بالمطابقة، وأمّا قيل لا من حيث هو مقيّد بلغة خاصة، لأنّ الالفاظ المترادفة لما هو فى جميع اللغات موضوعة لطلب ماهية الشئ، وفيه نظر، لأننا نقول هب أن كلّ ما هو فى كلّ لغة موضوعة للسؤال عن ماهية الشئ وأن الامر الاعم ليس ماهية الشئ لكنه لا يلزم أن لا يكون مقولاً فى جواب ما هو، وأمّا يكون كذلك لو لم يكن دالاً على الماهية، وهو ممنوع، ولا محيص عنه إلّا بالاصطلاح على دلالة المطابقة وعدم اعتبار الالتزام فى الجواب، لكن لا يكون ذلك حينئذٍ بمجرد العرف اللغوى، م.

ورآها و حدّھا غير صالحةً لجواب ما هو، ذهب الى أنّ من الدّاتيّات ما يصلح لذلك، و منها ما لا يصلح، و جعل الصّالح ما هو، أعمُّ يعنى الجنس و هو المراد بقوله: «فان انتهى بعضهم أن يميّز كان الذى يؤل اليه قوله هو أنّ المقول فى جواب «ما هو» من جملة الدّاتيّات ما كان مع ذاتيته اعم».

قوله: «ثمّ يتبلبلون اذا حقّق عليهم الحال فى ذاتيات هى أعمّ و ليست أجناساً، مثل أشياء يسمّونها فصول الأجناس، و ستعرفها».

يقال: «تبليت اللّسن»، اذا اختلطت، و المراد أنّ كلامهم يختلط اذا تنبّهوا على ما يناقض رأيهم، و ذلك بايراد فصول الأجناس كالحساس للانسان، فإنّها ذاتياتٌ لكونها مقوّمه للأجناس، و عامّة لكونها مساوية لها فى الدّالة، و غير صالحة لجواب «ما هو» لكونها فصولاً للأجناس، ثمّ لما فرغ الشيخ عن حكاية مذهبهم و نقضه، اشتغل بتحقيق ذلك.

فقال: «لكنّ الطّالب بما هو، إنّما يطلب الماهيّة، و قد عرفتها و أنّها إنّما نتحقّق بمجموع المقومات».

**اقول:** يعنى بذلك ما سبق بيانه حين ذكر أنّ كلّ ماهيّة إنّما تتحقّق بأن يكون أجزاؤها حاضرة معها، قال: «فيجب أن يكون الجواب بالماهية»

ثمّ تبه على منشأ غلطهم بقوله: «و فرق بين المقول فى جواب ما هو و بين الدّاخل فى جواب ما هو، و المقول فى طريق ما هو، فإنّ نفس الجواب غير الدّاخل فى الجواب، و الواقع فى طريق ما هو».

**اقول:** و ذلك لأنّ القوم لم يفرّقوا بين نفس الجواب الّتى هى الماهيّة، و بين الدّاخل فيه، و الواقع فى طريقه الذى هو جزء الماهيّة يعنى الذاتى. قال الفاضل الشّارح: و الفرق بين الدّاخل فى جواب ما هو و المقول فى طريقه، هو أنّ الجزء اذا صار مذكوراً بالمطابقة كان مقولاً فى طريق ما هو، و اذا صار مذكوراً بالتّضمّن كان داخلياً فى جوابه.

**اقول:** و يمكن أن يحمل الاشتباه الأوّل الواقع بين جواب «ما هو» و بين الذاتى، أى ذاتى كان على عدم الفرق بين نفس الجواب و الدّاخل فيه فيكون الدّاخل فى الجواب هو

الذاتى الذى هو جزء الماهية فقط، على ما يقتضى عرفهم، ويحمل الاشتباه الثانى الواقع بين الجواب وبين الذاتى وبين الذاتى الأعم على عدم الفرق بين نفس الجواب والمقول فى الطريق فيكون المقول فى طريق ما هو، هو الذاتى الأعم، وحينئذ يكون الداخلى فى الجواب أعم من المقول فى الطريق، ومما يؤيده أن الشيخ عرّف الجنس المشهور المتناول للجنس والفصل فى الجدل على ما يستعمله الظاهريون بكونه مقولاً فى طريق ما هو، وذلك عندهم أنما يكون هو الذاتى الأعم فإن الذاتى المساوى أنما يكون عندهم حداً، وأيضاً الشيء قد يعرف بالذاتى الأعم أولاً ثم يقيّد بالمساوى أنما يكون عندهم حداً، وأيضاً الشيء قد يعرف بالذاتى الأعم فإن الذاتى المساوى أنما يكون عنده حداً، وأيضاً الشيء قد يعرف بالذاتى الأعم أولاً ثم يقيّد بالمساوى حتى يتحصّل ماهيته، فاذن الأعم قد وقع فى الطريق، وأما المساوى فقد وقع عند الوصول الى المقصد الذى هو تحصيل الماهية.

قوله: «واعلم انّ سؤال السائل بما هو، بحسب ما يوجهه كل لغة هو أنّه ما ذاته، أو ما مفهوم اسمه بالمطابقة، وأنما هو هو باجتماع ما يعمّه وغيره، وما يخصّه حتى يتحصّل ذاته المطلوب فى هذا السؤال تحقيقها، والأمر الأعم لا هو هوية الشيء، ولا مفهوم اسمه بالمطابقة، ولهم ان يقولوا أنّنا نستعمل هذا اللفظ على عرف ثانٍ ولكن عليهم أن يدلّوا على المفهوم المستحدث وأنزوه الى قدمائهم دالّين على ما اصطلاحوا عليه عند النقل كما هو عادتهم، وأنّ عن قريب ستعلم انّ لهم عن العدول عن الظاهر فى العرف غنى».

بيان ذلك: أنّ المباحث العلمية لا تتعلّق بالألفاظ إلّا بالعرض كما مرّ، وإذا تعلّقت بها فيجب أن يحمل الألفاظ على مفهوماتها بحسب عرّف اللغة، ما لم يطرأ عليها نقل اصطلاحى، ولما كان البحث عن مفهوم «ما هو» لا من حيث هو، مقيد بلغة خاصّة، رجع الشيخ الى مفهومه الأصلّى، وبين أنّه أنما يورد سؤالاً أمّا عن حقيقة الذات أو عن مفهوم الاسم بالمطابقة كما يبيّن فى باب المطالب، ثم يبيّن أنّ المعنى الذى يجعله القوم بازائه، ليس هو أحدهما، لأن حقيقة الذات أنما تتحصّل باجتماع ما يعمّه يعنى الجنس القريب، وما يخصّه يعنى الفصل، والأمر العام الذى يذهبون اليه، ليس هو ما به الشيء هو، يعنى حقيقته، ولا هو أيضاً مفهوم اسمه بالمطابقة، فاذن ليس هذا الاطلاق بحسب العرف



اللغوى، فان ذهبوا الى اصطلاح طار عليه و ادّعوه فلهم ذلك و لكن عليهم أن يبيّنوا المفهوم الذى اصطلمحوا عليه، و السبب الموجب للسّئل من العرف اللغوى الى الاصطلاحى، و ان ينسبوا ذلك الى القدماء، فانّ طريقتهم فى هذه الصّناعة هى التزام مصطلحات القدماء مع ما يلزمهم عليها على ما شحنا كُتبتهم به و ليس يُمكنهم ذلك مع أنّهم مُستغنون عن هذا التّعسف على ما سنبينه.

### \* اشارة الى اصناف المقول فى جواب «ما هو» \*

«اعلم أنّ اصناف الدالّ على ما هو من غير تغيير العرف ثلاثة».

يعنى: بالعرف اللغوى المذكور، و وجه الحصر أن يقال: المسئول عنه بما هو، اما ان يكون شيئاً واحداً، أو أشياء كثيرة، و الأوّل اما أن يكون كلياً، أو جزئياً، و الثانى اما أن يكون تلك الأشياء مختلفة الحقائق، أو متّفقة الحقائق، و هذه أربعة أصناف، و الجواب عنها ثلاثة أصناف؛ لأنّ الجواب عن صنفين منها واحد، و ذلك لأنّ المسئول عنه ان كان شيئاً واحداً، أو كان كلياً فيُجاب بالحدّ وحده، و لا يُجاب بذلك اذا شاركه غيره ذ فى السّؤال، فهو جواب فى حال الخصوصيّة المطلقة، و ان كان أشياء كثيرة مختلفة الحقائق، فيُجاب بتمام الماهيّة المُشتركة بينها، و لا يُجاب بذلك اذا اختصّ السّؤال منها بواحد، فهو جواب فى حال الشّركة المطلقة، و ان كان شيئاً واحداً جزئياً أو أشياء كثيرة متّفقة الحقائق كان الجواب فى الحالتين، هو نفس ماهيّة ذلك الشّىء أو الأشياء، فهو جواب فى حالتى الشّركة و الخصوصيّة معاً، و قد ظهر من ذلك أنّ أصناف الجواب الذى هو الدالّ على ما هو ثلاثة لا تزيد و لا تنقص. و الشّارح جعل المطلوب فى الصنف الذى يدلّ بالخصوصيّة ماهيّة شخصٍ واحد، و تمثّل بزيد اذا قيل أنّه ما هو، و هو سهو منه، فأنّه من الصّنف الثّالث كما ذكر فى الكتاب.

قوله: «احدها بالخصوصيّة المطلقة مثل دلالة الحدّ على ماهيّة الاسم كدلالة الحيوان الناطق على الانسان».

**اقول:** الحدّ قد يكون بحسب الاسم و يُجاب به عمّا هو طالب تفسير الاسم، و قد يكون بحسب الحقيقة، و يُجاب به عمّا هو طالب الحقيقة، و ربّما يُجاب بحدّ واحد فى

الموضوعين باعتبارين فعله لم يقل مثل دلالة الحد على ماهية المحدود، لنلّا يتخصّص بأحدهما، بل قال على ماهية الاسم ليتناولهما<sup>١</sup>.

قوله: «والتّائى بالشّركة المطلقة مثل ما يجب أن يقال حين يستل عن جماعة مختلفة

١ - قوله: «بل قال على ماهية الاسم ليتناولهما» لأنّ ماهية الاسم يمكن أن يكون مفهوم الاسم وحينئذ يكون الحد بحسب تفسير الاسم، ويمكن أن يكون حقيقة الاسم، فيكون الحد بحسب الحقيقة و إذا سُئل عن الانسان و الفرس و الفرد بما هي، لا يجوز أن يورد فى الجواب أنّ الحيوان، لأنّ المورد ان كان غير الحيوان فاما أن يكون أعمّ منه فهو ليس بكمال الماهية المشتركة او اخصّ فهو قريب مركّب من الماهية المشتركة و غيرها فلا يجب انتقال الذّهن اليها فيختل الفهم، أو مساوياً فلا يخلو اما أن يكون مساوياً فى المفهوم كالحّد فهو مشتمل على التّفصيل و هو مستدرّك فى الجواب لأنّ المطلوب نفس الماهية المشتركة و الحد هو الماهية المشتركة المُفصلة و اما أن يكون مساوياً فى الصدق كالحساس فلا دلالة له على الماهية المشتركة، و أمّا قوله: «أحد الفصلين ان لم يتحصل به الجنس لا يكون فصلاً» فهو ممنوع، و أمّا لم يكن فصلاً لو لم يكن له دخل فى التّحصيل، ثمّ انّ مناط الفصلية ليس هو تحصيل الطّبيعة الجنسية لجواز تركّب الماهية من أمرين متساويين أو أمورٍ متساويةٍ فيكون كل منهما فصلاً لها مع أنّه لا يحصل طبيعة جنسية بل الفصلية أمّا هي بالتميّز عما عدا الماهية، و يجوز أن يكون للماهية فصلان تميزها كلّ منهما عن جميع الاغيار.

- فان قلت: لا جائز أن تكون الماهية مركّبة من أمرين متساويين، لأنّ شيئاً منها ان لم يميز الماهية عن جميع ما عداها لم يكن فصلاً و ان ميزها كان الآخر فصلاً لا فصلاً،

- فنقول: هذا يستلزم أن لا يكون للماهية خواصّ متعددة فان كل خاصّة يميز الماهية عن كلّ ما عداها، و اعلم أنّه ربّما يكون لفصل الحقيقى مجهولاً فلم يمكن أن يعبر عنه و يكون له لوازم و خواص فيؤخذ منها ما هو أقرب الى هذا الفصل و أجلى عند العقل و يشتقّ عنها و يقام ذلك المشتق مقام الفصل كالتّاطق المشتقّ من النّطق الدّال على فصل الانسان، و اذا وجد للماهية عرضان يشبه تقدّم أحدهما على الآخر بالنسبة الى حقيقة الفصل و نسبة أحدهما الى الآخر كنسبته الى حقيقة الفصل كالحسّ و الحركة فقد يشتقّ من كلّ منهما ما يقام مقام الفصل، فيظنّ أنّهما فصلان متغيّران، م.

فيها مثلاً فرس و ثور و انسان ماهي، و هنا لك لا يجب و لا يحسن ألا الحيوان». اما أنه لا يجب أي لا ينبغي فلأنه تمام الماهية المشتركة، و أما أنه لا يحسن فلأنه لو اورد حد الحيوان بدلُه، لكان المورد مشتملاً على ما يجب، لكنه لم يحسن فأنه لا حاجة الى ذلك التفصيل.

قوله: «فأما الأعم من الحيوان كالجسم فليس لها بماهية مشتركة، بل جزء الماهية المشتركة، و أما الانسان و الفرس و نحوهما فأخص دلالة مما يشتمل عليه تلك الماهية». **اقول:** هذا شروع في بيان ذلك بأن المورد ان كان غير الحيوان فاما أن يكون أعم او اخص منه أو مساوياً له و أبطل الجميع و ذلك ظاهر.

قوله: «في ابطال المساوى: و أما مثل الحساس و المتحرك بالارادة طبعاً و ان انزلنا انهما مقومان مساويان لتلك الجملة معاً بالشركة فليس يدلان على الماهية». انما قال ذلك، لأنهما عند الجمهور فصلان متساويان يقومان الحيوان، و التحقيق يقتضى أن الفصل الذي يتحصل به الجنس، لا يكون فوق واحدٍ لأن الواحد ان لم يتحصل به الجنس، لا يكون فصلاً، و ان تحصل به كان ما عداه فصلاً فلا يكون فصلاً، اللهم إلا أن يكون الفصول مأخوذة عن علل مختلفة، و حينئذ يكون الفصل الحقيقي مجموعها، و كل واحد منها هو جزؤه، و ربما يكون الفصل الحقيقي، شيئاً لا يدل على ذاته ألا بعرض ذاتي له، فيشتق له الاسم من ذلك العرض، كالتألق المشتق من التألق الدال على فصل الانسان، فان وجد له عرضان يشتهبه تقدم أحدهما على الآخر فقد يشتق له عن كل واحدٍ منهما اسم، و حينئذ ربما يظن أن المفهوم من الاسمين فصلان متغايران لتغاير معنيهما، و الحساس و المتحرك بالارادة في هذا الموضع، من هذا القبيل فان مبدأ الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي معروضة الحس و الحركة، فاشتق له اللقب منهما، و لما لم يكن هذا التحقيق منطقياً أعرض الشيخ عنه و عرض بأن ذلك مخالف للتحقيق بقوله: «و ان انزلنا انهما مقومان» أي ان فرضنا.

قوله: «و ذلك لأن المفهوم من الحساس و المتحرك بالارادة، و امثال ذلك

بحسب المطابقة هو أنه شيء له قوة حسّ أو قوة حركة، وكذلك مفهوم الأبيض هو أنه شيء ذو بياض، فأما ما ذلك الشيء فغير داخل في مفهوم هذه الألفاظ ألا على طريق الالتزام حتى يعلم من خارج أنه لا يمكن أن يكون شيء من هذه الأجسام».

يُريد أن الفصول والعرضيات، كلّها لا يدلّ على أصل الماهية التي يدلّ عليه الجنس و الفصل ألا بالالتزام، وذلك لأنّ الفصول تحصل الماهية والعرضيات تلحقها بعد تحصلها، فأما الشيء الذي يتحصل بها، أو يكون موضوعاً لها فهو خارج عن مفهوماتها إذ لو كانت يشتمل عليها لكان ما به المشترك داخلياً فيما به الامتياز، أو الأشياء الداخلة في الخارجية هذا خلف.

قوله: «إذا قلنا لفظة كذا تدلّ على كذا، فإنما نعني به طريق المطابقة أو التضمن<sup>١</sup> دون

١ - قوله: «و إذا قلنا لفظة كذا تدلّ على كذا فإنما نعني به طريق المطابقة أو التضمن» جواب سؤال عسى أن يذكر: هب أن الماهية ليست داخلة في مفهوم الحساب، لكن لا يلزم منه عدم دلالة على الماهية، غاية ما في الباب أنه لا يدلّ عليها بطريق المطابقة أو التضمن، ونفى الاختصاص لا يستلزم نفى الاعم، وتقدير الجواب أن المراد بالدلالة ههنا احدى الدالتين و لا التزام غير معتبرة، وقد حمل الامام هذا على الدلالة مطلقاً حتى ان كلّ موضوع يقال فيه اللفظ، يدلّ على كذا، يُراد به دلالة المطابقة أو التضمن فيكون دلالة الالتزام مهجورة في جميع المواضع، والشارح قال: أراد بهذه الدلالة، الدلالة على الماهية، بطريق التضمن، بل المذكور في الجواب يدلّ على الماهية بالمطابقة وعلى اجزائها بالتضمن، وفي تعليقه نظر، لأنّه ان أراد ان لفظة «ما» يقصد يدلّ على الماهية بالمطابقة اجزائها بالتضمن، وفي تعليقه نظر، فهو يُمكن الدّعى، وان أراد به أنّها يفصد الماهية المسئول عنها أولاً والاجزاء ثانياً فهو مسلم لكن لا يلزم منه امتناع الدلالة على الماهية او على اجزائها بالالتزام والاولى أن يقال: لا يجوز أن يطلق في جواب «ما هو» لفظ يدلّ على الماهية أو على اجزائها لأنّ المسئول عنه و اجزائه كما كان لازماً لمعنى اللفظ، جاز أن يكون له لوازم أخرى فلا يتعيّن المسئول عنه وأما اجزائها فلا يستوفى حقّ الجواب والى هذا اشار الشيخ بقوله: والمدلول عليه بطريق الالتزام، غير محدود لكنه لا يدلّ على امتناع استعمال الدلالة الالتزامية لجواز تعيّن الماهية و اجزائها بحسب القرائن اللفظية و الحالية، كما في سائر المجازات، نعم لو اُصطلح عليه و يذكر لبيان ذلك سبب الاصلاح، كان

طريق الالتزام».

يُريد بهذه الدلالة، الدلالة على الماهية أو على مفهوم الاسم، لا الدلالة المطلقة كما فهمها الشارح وأدّى به ذلك الى جعل دلالة الالتزام مهجورةً في جميع المواضع والعلّة في اختصاص المطابقة والتّضمّن بهذه الدلالة أنّ لفظة «ما» إنّما يقصد بالقصد الأوّل ما يطابق المسئول عنه دون ما عداه، ثمّ يتعلّق بأجزائه بالقصد الثّاني لكون المسئول عنه متعلّق الهويّة بها فيبقى اللّوازم غير مقصودة مطلقاً.

قوله: «وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود».

اى: اللفظ الذى يقصد به أشياء محدودة، اذا دلّ على الماهية أو على مفهوم الاسم و يتناول ما يدخلُ فيها فقد وقع على أشياء محدودة و أمّا اللّوازم الخارجيّة فلكونها غير محدودة، لا يجوزُ أن تكون مقصودة له.

قوله: «و أيضاً اذا كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبراً لكان ما ليس بمقوّم صالحاً للدلالة على ما هو مثل الضحك - مثلاً - فأنّه من طريق الالتزام يدلّ على الحيوان الناطق،

تاماً، وقوله: «اى اللفظ الذى يقصد به أشياء محدودة اذا دلّ على الماهية او على مفهوم الاسم و يتناول ما يدخل فيها فقد وقع على أشياء محدودة» هذيان، لأنّ وقوع اللفظ على اشياء محدودة، لا معنى له إلّا كون تلك الاشياء المحدودة مقصورة منه، فلا فرق بينه وبين الموضوع، و ايضاً لا حاجة الى ذكر الشّرط لأنّ كل لفظٍ يقصد به أشياء، محدودة فهو واقع على اشياء محدودة سواء كانت تلك الاشياء المحدودة هي الماهية و اجزائها او غيرها، لكن المراد وان لم يدلّ التّركيب عليه ان الماهية و اجزائها محدودة فيمكن أن يكون مقصودة باللفظ بخلاف اللّوازم. و أمّا قوله لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبراً لكان ما ليس بمقوّم صالحاً للدلالة على ما هو»، فيه منع لجواز أن يكون المُعتبر عندهم في الجواب كونُ الشّيء ذاتياً له و دالّاً على المسؤل عنه بالالتزام و حينئذٍ لا يتوجّه النّقض، و كذلك قوله و إلّا لكان الرّسوم مهجورة اذ لا يلزم من هجر الدلالة الالتزامية كون الرّسوم الناقصة مهجورة و إنّما يكون كذلك لو لا كان المراد الماهية المرسومة و المحدودة و ليس كذلك، بل المراد مفهوماتها المطابقة ثمّ إنّ الدّهّن اذا تصوّرها فربما انتقل الى الماهية و كان هذا قد مرّت مرّات، م.

لكن قد اتفق الجميع على أن مثل هذا لا يصلح فى جواب ما هو، فقد بان أن الذى يصلح فيما نحن فيه ان يكون جواباً عما هو أن نقول لتلك الجماعة أنها حيوانات.

هذا تصريحٌ بتخصيص الدلالة المذكورة بهذا الموضوع، لأنَّ ما ليس بمقوم كالخواص فقد يكون صالحاً للدلالة بالاتفاق فى سائر المواضع و ألا لكانت الرسوم أيضاً مهجورة على الاطلاق، وكذلك الحدود الناقصة التى تخلو عن الأجناس، وأيضاً الشيع قد صرح بذلك فى «الشفاء» فى الفصل الذى قسم فيه الكلّى، الى أقسامه الخمسة فقال بعد أن قسم الدال على الماهية الى الجنس و النوع ما هذه عبارته:

«و الحساس لا يدلُّ على ما يدلُّ عليه الحيوان ألا بالالتزام فليس جنساً اذ المراد ههنا بالدلالة ما يدلُّ بالمطابقة أو التضمن».

و هذا أيضاً نصٌّ صريحٌ على التخصيص بهذا الموضوع.

قوله: «و تجد اسم الحيوان<sup>١</sup> موضوعاً بازاء جملة ما يشترك فيه هى من المقومات المشتركة بينها التى تخصها و ما فى حكمها وضعاً شاملاً أما يخلّى عما يختص كل واحد منها».

**اقول:** يُريد أنه اذا بطلت الأقسام بأسرها تعيّن الحيوان للجواب فأنه هو الذى يشتمل

١ - قوله: «و تجد اسم الحيوان» أى تجد الحيوان موضوعاً بازاء الجملة المشتركة الذاتية المخصوصة بأنواعها، أو ما فى حكمها من العوارض التى تقام مقام الفصول عند الجهل بحقايقهما، مثلاً الحيوان موضوعٌ للجسم التامى و حقيقة فصله، و هى تمام المُشترك بين سائر أنواع الحيوان. و موضع للجسم التامى و الحساس و المتحرّك بالارادة الذين فى حكم الفصل و هى كمال المشترك بينها، و هذا الوضع مخلّى عما يختص بكل واحدٍ من أنواعه أعنى فصول الانواع. و فى نسخةٍ أخرى دون التى يخصها، أى تجد اسم الحيوان موضوعاً لجميع المشتركات بين أنواعه ألا الامور المُختصة بكل نوع من الفصول، و ما فى حكم تلك الامور المختصة من العوارض التى يقام مقام فصولها وضعاً شاملاً. فقد حكى ذلك الوضع عما يختص بكل واحدٍ منها و لما كان فى ظاهر هذه النسخة تكرار حذف المختصات بالانواع عن الوضع و لم يفسر الشارح ألا النسخة الاولى لكنها جمعت بين الاختصاص و الاشتراك فى المقومات و فيه سماجةٌ و النسخة الثانية أوضح و ادلّ على المراد، م.

على جميع الذاتيات المشتركة التي تخص هذه المُختلفات المسئول عنها و يخلّى عن فصل كل واحدٍ منها.

قوله: «هذا واما الثالث فهو ما يكون بشركة و خصوصيّة معاً مثل ما انه اذا سئل عن جماعة هم «زيد» و «عمر» و «خالد» ما هم كان الذي يصلح أن يُجاب به على الشرط المذكور أنهم اناس». اى من غير تغيير العُرف اللغوى.

قوله: «و اذا سئل عن «زيد» وحده ما هو، لست أقول من هو، كان الذي يصلح أن يُجاب به على الشرط المذكور أنه انسان». اشارة الى الفرق بين «ما» و «من»، فإن الاول قد مرّ بيانه، و الثانى انما يطلب به العوارض المشخصة، و يكون جوابه زيد أو ما يجرى مجراه.

قوله: «لانّ الذي يفضل في زيد على الانسانية اعراض و لوازم لأسباب في مادته التي منها خلق، و في رحم أمّه و غير ذلك عرضت له». يُريد أن يفرّق بين الأشياء التي<sup>١</sup> تدخل على معنى، كالحيوان و تجعلها أشياء مختلفة

---

١ - قوله: «يريد أن يفرق بين الاشياء» التي يُقارن طبيعاً كليّة قد يجعلها أموراً مختلفة بحسب الحقيقة، و قد يجعلها أموراً متفكّة بحسب الحقيقة، و بيانه يستدعى تهيداً مقدّمة، و هي أن الصّور الحاصلة في العقل من الشّيء ربما يعتبر من حيث أنّها عقلية موجودة واحدة، و لو فرض اقتراها بصورة أخرى كانت موجودة من متغايرتين، فلا يكون أحدهما مقولة على المجموع المركّب منها، و ربما يعتبر من حيث هي، حتّى لو قارنها ألف شيء، كانت مقولة على المجموع المركّب منها، فقد لا يكون متحصّلة في حد نفسها، بل يكون مبهمه محتملة لان يقال على أشياء مختلفة الحقائق، و قد يكون متحصّلة، أمّا بنفسها كالانواع البسيطة، أو بما ينضاف الى المعانى الغير المتحصّلة كالانواع الدّاخلية تحت الاجناس، فإنّها لا تتحصّل إلّا باعتبار الفصول، و هذان أعنى غير المتحصّل، و المتحصّل في نفسه، يشتركان في أنّهما يحملان على الحاصل بعد لحوق الغير

حتى لو انضمّ الفصل مع الاول والتشخص مع الثانى يحملان على المجموعين، لكن فرق بينهما من حيث أنّ اللاحق ثمة علة لتحصله وههنا معلول، فالصورة العقلية بالاعتبار الاول، يسمى مادة و جزء ايضاً، اذ لا معنى للجزء الا أن يكون شىء مع آخر مغاير له يتحصل منهما ماهية، و بالاعتبار الثانى يسمى جنساً، و بالاعتبار الثالث نوعاً.

- فان قلت: لما كان ابهام الجنس عن احتمال أن يكون احد الاشياء، فكذلك النوع يحتمل أن يكون احد الاصناف أو احد الاشخاص، فليكن مبهماً لا متحصلاً فى نفسه.

- فنقول: ابهام الجنس هو احتمال أن ينضمّ معه فصل يحصل منهما ماهية، و ينضمّ معه فصل آخر و يحصل منهما ماهية أخرى مخالفة للاولى، فهى مبهة بالقياس الى الماهيات، و أما النوع فقد كمل ماهية و انطبق على كمال حقيقة كل شخص شخص فلا ابهام فيه اصلاً، و محصل الكلام، أن الصورة العقلية تؤخذ تارة بشرط لا شىء، اى لا بشرط أنها واحدة، بحيث اذا انضمت مع صورة أخرى كانتا متغايرتين فى العقل، و تؤخذ تارة بشرط شىء، أى ينضمّ معها صورة أخرى و يكونان مطابقين لامرٍ واحدٍ فلا يلاحظ تغايرهما بل اتحادهما كالحيوان و الناطق المطابقين لماهية الانسان، و هو النوع، و قد تؤخذ لا بشرط شىء، فيكون له جهتان لامكان اعتبار المغايرة بينه و بين ما يقارنها، و لامكان اتحادهما بحسب المطابقة و هو الذاتى المحمول، اذ لا معنى للحمل الا الاتحاد فى الذات و التغاير فى المفهوم، فالحيوان المأخوذ بشرط لا شىء، مقدّم على الانسان تقدّم الجزء فى الوجودين، أما تقدّمه فى العقل فظاهر، و أما تقدّمه فى الخارج، فهو بحسب مبده انه فان المواد العقلية مأخوذة من المبادئ الخارجية كما اذا أخذنا الحيوان من البدن، و الناطق من النفس الناطقة فكما أن الحيوان و الناطق اذا أخذناهما باعتبار المادة يتقدّمان الانسان بحسب العقل، كذلك مبدهما يتقدّمان الانسان بحسب الخارج، هذا اذا كان لهما مبادٍ خارجية، أما اذا لم يكن، فلا تقدّم لها فى العقل، و لا حيوان المأخوذ بشرط الشىء هو النوع و ذلك ظاهر، و المأخوذ لا بشرط الشىء، لا يكون جزء بل ذاتياً فهو جزء من حدّ وجوده فى العقل متقدّم على وجود الانسان فى العقل، ضرورة أن تصوّر الانسان يتوقّف على تصوّر مفهوم الحيوان من حيث هو هو، لكن وجود الحيوان فى العقل، متأخّر عن وجود الانسان فى الخارج لأنّ ما لم نحسّ الانسان فى الخارج، لم يمكننا تعقّل الحيوان، فانه صورة منترعة عمّا فى الخارج و الى ذلك سيشير الشيخ بقوله: «بل انما يجعله حيواناً ما يتقدّمه فيجعله انساناً»، فانه إشارة الى تقدّم وجود الانسان فى الخارج على الحيوان الذى هو الجنس، و لا



الحقائق، كالانسان و الفرس، و بين الأشياء التي تدخل على معنى آخر كالانسان و تجعلها أشياء متفكة الحقيقة كزبد و عمرو و لنورد لبيان ذلك مقدمة هـى أن نقول: من الكليات ما قد يتصور معناه فقط بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده، و يكون كل ما يقارنه زائداً عليه و لا يكون معناه الأول مقولاً على ذلك المجموع بل جزء منه، ومنها ما يتصور معناه لا بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده، بل مع تجويز أن يقارنه غيره و أن لا يقارنه، و يكون معناه الأول مقولاً على المجموع حال المقارنة، و هذا الأخير، قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهماً محتملاً لأن يقال على أشياء مختلفة الحقائق، و إنما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به، فيصير هو بعينه أحد تلك الأشياء، و قد يكون متحصلاً بنفسه أو بما انضاف الى المعنى المذكور قبله و لا يكون مبهماً و لا محتملاً لأن يقال على الحاصل بعد لحوق الغير به، ألا أن اللاحق مقسّط لقوام ذلك المعنى فى الصورة الأولى و يسمى فصلاً، أو لاحقاً به بعد التقويم فى الصورة الأخيرة و يسمى عارضاً فالكلى يسمى بالاعتبار الأول «مادة»، و بالاعتبار الثانى «جنساً»، و بالاعتبار الثالث «نوعاً»، مثاله الحيوان، اذا اخذ بشرط أن لا يكون معه شيء، و ان اقترن به الناطق - مثلاً - صار المجموع مركباً من الحيوان و الناطق و لا يقال له أنه حيوان كان مادة، و ان أخذ لا بشرط أن لا يكون معه شيء بل من حيث يحتمل أن يكون انساناً أو فرساً و ان تخصص بالناطق تحصل انساناً، و يقال له أنه حيوان كان جنساً، و اذا اخذ بشرط أن يكون مع الناطق متخصصاً و متحصلاً به كان نوعاً، فالحيوان الأول جزء الانسان و يتقدمه تقدم الجزء فى الوجودين، و الحيوان الثانى ليس بجزء، لأن الجزء لا يحمل على الكل، بل هو جزء من حده و لا يوجد من حيث هو كذلك ألا فى العقل و يتقدمه فى العقل بالطبع لكنه فى

ريب أن الجنس هو المحمول الذى لا وجود له مغاير لوجود موضوعه ألا فى العقل، و لو حملناه على الحيوان الخارجى كان جعل الحيوان مغايراً لجعل الانسان و هو محال و مناقض لما صرحوا به، اذا تقرّر هذا فنقول: لما كان الانسان نوعاً، كانت ماهية محصلة لا يختلف ألا بالعوارض و اللوازم، حتى لو فرضنا تبدل تلك العوارض، لم يلزم قرح فى الماهية، و ليس كذلك نسبة الانسانية، فإنه لو توهم رفعها من زيد - مثلاً - لم يبق ماهية ألا، و لانسبة الحيوانية الى الانسانية و اللانسانية وألا لتغاير الجعلان و هو خلف، م.

الخارج متأخّر عنه لأنّ الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شىء يعمّه وغيره و شىء يخصّه و يحصله بصيرته هو هو بعينه، و الحيوان الثالث هو الانسان نفسه، لأنّه مأخوذٌ مع النّاطق، و الأشياء الّتى تنضاف اليه بعد تحصيله لا تقيدهُ اختلافاً فى الماهيّة بل ربّما تجعله مختلفاً بالعدد كالانسان الأبيض، و الانسان الأسود و كهذا الانسان و ذلك الانسان، فظهر الفرق بين الأشياء الّتى تدخل على معنى و تجعله أشياء مختلفة الحقائق، و بين الأشياء الّتى تدخل عليه و تجعله أشياء متّفقة الحقيقة. و اذا تقرّر هذا، فنقول: لمّا كان الانسان نوعاً - كما قلنا - كان متحصّل الوجود، فكان كلّما ينضاف اليه و يقترن به ممّا يجعله مختلفاً بالعدد فهو غير مقومٍ إياه بل عارضٌ له بخلاف الحيوان و لذلك كانت ماهيّة الأشخاص هى شيئاً واحداً و هو المراد بقوله: «لأنّ الذى يفضّل فى زيد على الانسانيّة، أعراض و لوازم لأسباب فى مادّة الّتى منها خلق».

قوله: «و لا يتعدّر علينا أن نقدر عروض أضدادها فى أوّل تكوّنه، و يكون هو هو بعينه».

إشارة الى أنّ العوارض و اللوازم، لمّا قارنته بعد تحصيله، فلا يتبدّل حقيقته بتبدّل تلك العوارض، مثلاً زيد الأبيض، لو فرضناه أسوداً لم يتبدّل انسانيّته.

قوله: «و ليس كذلك نسبة الانسانيّة اليه و لا نسبة الحيوانيّة الى الانسانيّة و الفرسيّة و ذلك لأنّ الحيوان الّذى كان يتكوّن انساناً فامّا أن يتمّ تكوّنه ممّا يتكوّن منه يكون انساناً، و امّا أن لا يتمّ تكوّنه فلا يكون لا ذلك الحيوان و لا ذلك الانسان».

يُريد أنّ الماهيّة، لا يُمكن أن تكون كذلك، لأنّها ان تبدّلت ارتفع الشىء الّذى هى ماهيّته.

قوله: «و ليس يحتمل التقدير المذكور من أنّه لو لم يلحقه لواحق جعلته انساناً».

يعنى: الناطقيّة.

[قوله:] «بل لحقته اضدادها او مغايراتها».

يعنى: اللاناطقيّة أو الصّهلالية.

يقوله: «لكان يتكوّن حيواناً غير انسان يعنى فرساً مثلاً و هو ذلك الواحد بعينه». يعنى: يكون بعد تكوّنه فرساً هو ذلك الواحد الذى أمكن قبل ذلك أن يكون انساناً، و مراده من ذلك، الاشارة الى أن ما يحصل الماهيّة أعنى الفصل، لا يحتمل التبدل أيضاً مع بقاء الماهيّة.

قوله: «بل انما يجعله حيواناً ما يتقدّمه، فيجعله انساناً». اشارة الى تقدّم وجود الانسان، باعتبار الخارج على الحيوان الذى هو الجنس و ان كان وجود الجنس فى العقل، متقدّماً على تصوّره.

قوله: «و ان كان على غير هذه الصّورة فهو على غير هذا الحكم و ليس ذلك على المنطقى».

أى: و ان كانت هذه الطّبايع المذكورة التى فرضناها عوارض فصولاً فى نفس الأمر و كانت التى فرضناها فصولاً عوارض فهو على غير هذا الحكم المذكور، ولكن ليس على المنطقى أن ينظر فى الموادّ بل عليه أن يبيّن أن الأشياء التى تختلف بالحقايق، و التى لم تخلف أى أشياء كانت اذا سُئل عنها بما هو كيف يُجاب عن كلّ واحدٍ منهما.

النَّهْجُ الثَّانِي  
فِي الِالْفَافِ الْخَمْسَةِ الْمَفْرَدَةِ  
وَالْحَدِّ وَالرَّسْمِ

\* اِشَارَةٌ \*

إِلَى الْمَقُولِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ الَّذِي هُوَ الْجِنْسُ  
وَالْمَقُولِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ الَّذِي هُوَ النُّوعُ

«كُلٌّ مَحْمُولٌ كَلِّيٌّ، يُقَالُ عَلَى مَا تَحْتَهُ فِي جَوَابِ «مَا هُوَ»، فَأَمَّا أَنْ يَكُونَ حَقَائِقُ مَا تَحْتَهُ  
مُخْتَلِفَةٌ لَيْسَ بِالْعَدَدِ فَقَطْ، وَ أَمَّا أَنْ تَكُونَ بِالْعَدَدِ مُخْتَلِفَةً، فَأَمَّا مَا يَتَقَوَّمُ بِهِ مِنَ الذَّاتِيَّاتِ  
فَغَيْرِ مُخْتَلَفٍ أَصْلًا وَالْأَوَّلُ يَسْمَى جِنْسًا لِمَا تَحْتَهُ، وَ الثَّانِي يَسْمَى نَوْعًا، وَ مِنْ عَادَتِهِمْ  
إِضًا أَنْ يَسْمَوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ مُخْتَلَفَاتِ الْحَقَائِقِ تَحْتَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ نَوْعًا لَهُ وَ بِالْقِيَاسِ  
إِلَيْهِ».

كُلُّهُ ظَاهِرٌ مُسْتَفْنٍ عَنِ التَّفْسِيرِ.

قوله: «على أنَّ اسم النوع عند التحقيق إنما يدلُّ في الموضوعين على معنيين مختلفين».

**أقول:** النوع المضاف إلى الجنس، يستلزم اعتبارين<sup>١</sup> أحدهما نسبته إلى ما فوقه الذي

---

١ - قوله: «النوع المضاف إلى الجنس، يستلزم اعتبارين»، النوع يدلُّ بالاشتراك على معنيين،  
و النوع المضاف يتضمَّن اعتبارين، أحدهما نسبته إلى ما فوقه لاندراجه تحت الجنس، و ثانيهما  
نسبته إلى ما تحته لاعتبار الكلِّي في حده، و الكلِّيَّة لا بُدَّ أَنْ يلاحظ في مفهومها المقايسة إلى ما

هو الجنس و الثَّانِي نسبتهُ الى ما تحته أشخاصاً كانت أو أنواعاً آخر التّي لولاها لم يكن التّوع كليّاً، و التّوع الحقيقيّ يستلزم اعتباراً واحداً و هو نسبتهُ الى الأشخاص التّي تحتهُ فالأوّل قد يتناولُ الأنواع العالِيَة و المتوسّطة و السافلة التّي تخصّ باسم نوع الأنواع تناولُ الجنس لأنواعه و الثَّانِي قد يُشارك نوع الأنواع وحده، في موضوعاته و يُباينه بأحد اعتباريه، أعني التّسبة الى ما فوقه و قد يُباينه في الموضوع أيضاً اذا لم يكن تحت جنس كالوحدة و النّقطة و الآن فالنوعان يختلفان في المعنى بثلاثة أشياء، أحدها اختصاصُ أحدهما بالنسبة الى ما فوقه و لاجل ذلك يجبُ تركّبه عن جنسٍ و فصلٍ و أمّا الآخر فلا يجبُ فيه ذلك و ان كان جائزاً لاشتراك المذكور في الموضوع، و ثانيهما جوازُ مُباينة الاضافي للحقيقيّ، في الموضوعات حين يكون نوعاً عالياً أو متوسطاً من حيث وقوعه على مختلفات الحقيقة، و ثالثها جوازُ مُباينة الحقيقيّ للاضافي في الموضوعات، حين لا

تحتها من الكثيرين، فلا يحصل مفهوم التّوع المُضاف إلّا اذا اعتبر النسبتان نسبتهُ الى ما تحته، و نسبتهُ الى ما فوقه، و ما فوقه هو الجنس، و ما تحته يُمكنُ أن يكون أشخاصاً و أن يكون أنواعاً، و أمّا مفهوم التّوع الحقيقيّ، فلما اعتبر فيه الكلّي يلاحظُ فيه التّسبة الى ما تحته، لكن ما تحته ليس إلّا الاشخاص لانه مَقُولٌ على كثيرين مختلفين بالعدد فقط، و الحاصلُ أنّه اعتبر في مفهوم التّوع الاضافي نسبتان، و في مفهوم التّوع الحقيقيّ نسبةً واحدةً هي أخصّ احدى النسبتين، و هو مشاركٌ لنوع الانواع و مباينٌ له، أمّا تشاركهما فلتصادقهما على الانسان - مثلاً - و اشتراكهما في الموضوعات أي الافراد، و أمّا تباينهما فمن وجهين الأوّل من حيثُ المفهوم، فإنّ مفهوم «نوع الانواع» يستلزمُ نسبتهُ الى ما فوقه، لانه نوع من التّوع المُضاف دون المفهوم الحقيقيّ، الثَّانِي من حيثُ الصّدق فإنّ الحقيقيّ قد يصدّقُ على ما لم يندرج تحت الجنس كالوحدة و النّقطة، بخلاف نوع الانواع، فانه لا بُدّ من وقوعه تحت جنسٍ و أمّا لم يتعرّض للمشاركة بينهما بحسب المفهوم من حيثُ أنّهما يستلزمان لا بُدّ من وقوعه تحت جنسٍ و أمّا لم يتعرّض للمشاركة بينهما بحسب المفهوم من حيثُ أنّهما يستلزمان التّسبة الى ما تحته، لأن نوع الانواع أمّا يستلزمُ من حيثُ أنّه نوعٌ حقيقيّ، نسبته الى الاشخاص، فكأنّه لا مشاركة بينهما من هذه الجهة، هكذا قيل و فيه نظر، لأنّ المُشاركةُ أمّا اعتبرت بين نوع الانواع و التّوع الحقيقيّ، و التّسبة التّي في مفهوم نوع الانواع، ليست إلّا نسبتهُ الى الاشخاص، نعم لو اعتبرت المُشاركة و المُباينة بين مطلق التّوع المُضاف و التّوع الحقيقيّ لاستقام ذلك فكان أوضح و أقرب الى الضبط، م.

يكونُ تحت جنس.

قوله: «و مما يسهو فيه المنطقيون<sup>١</sup> ظنهم أن اسم النوع في الموضعين له دلالة واحدة أو مختلفة بالعموم والخصوص».

و في بعض النسخ: «و مختلفة بالعموم والخصوص»، وهو أظهر فإن الأول يوهم أن يكون لهم سهوان، الأول ظنهم أن النوع في الموضعين له دلالة واحدة، الثاني ظنهم أن له دلالة مختلفة بالعموم والخصوص، ويلزم على الأول أن يكون كل ما يقع تحت جنس، فإنه لا يختلف ألا بالعدد، حتى لا يكون جنس تحت جنس ألبتة و ذلك مما لم يذهب اليه

١ - قوله: «و مما يسهو فيه المنطقيون» اذا قيل ظن القوم أن النوع له دلالة واحدة أو مختلفة بالعموم، فلا شك أن هذا القول، يوهم أن لهم مذهبين، ذهب بعضهم أن النوع له دلالة واحدة، و آخرون الى أن دلالتة مختلفة بالعموم والخصوص، لكن لا قائل بأن النوع في الموضعين له دلالة واحدة، و ألا لكان كل نوع اضافي حقيقياً، فيجب أن لا يختلف كل ما يندرج تحت جنس ألا بالعدد، فلا يمكن أن يقع جنس تحت جنس و هذا مما لم يذهب اليه ذاهب، فالنسخة الاولى واحداً و هو المندرج تحت جنس و هذا المفهوم مطلق، وربما يقيد بملاصقة الاشخاص، فان النعية تنازل الى نوع الانواع، و اذا وصلت اليه انتهت، و لم تكن بعده ألا الاشخاص، و اذا قيد بهذا القيد، يطلق عليه اسم النوع الحقيقي، فكان للنوع مفهوم واحد لكنه يختلف بالعموم والخصوص، ثم ان الانواع و الاجناس قد لا يترتب فيكون أجناساً مفردةً و أنواعاً مفردةً، و قد يترتب و يحصل مراتب ثلاث، لكن الاجناس ينتهي في طرف التصاعد، و ألا لزم تركب الماهية من أجزاء غير متناهية فيتوقف تصوورها الى اخطارها بالبال، و هذا إنما يتم في الماهية المتصورة، و ألا فلم لا يجوز أن يكون الاجزاء الغير المتناهية موجودة بوجود واحد؟. على أن تصور الماهية لا يتوقف على اخطار الاجزاء بالبال، بل لا يتوقف ألا على تصوورها كما سبق، و أيضاً لو لم و ليس كذلك، بل كل فصل علة لحصة و ليس تلك الحصة علة فصل آخر، و الانواع ينتهي في طرف التنازل و ألا لكان كل نوع تحت نوع فلا يتحقق شخص فانه لو تحقق لزم انتهاؤها به، فاذا لم يتحقق الشخص لم يتحقق تلك الانواع، ضرورة ان وجودها لا يكون ألا في ضمن الشخص فان كل موجود في الخارج لشخص، ففرض وجودها غير متناهية يستلزم عدمها، م.

أحد، و مُراد الشيخ ليس أنّهم ظنّوا أنّ النوع الحقيقيّ هو نوع الأنواع لا غير، فجعلوا للمنعين دلالةً واحدةً مختلفةً و الخصوصُ لكونها مطلقةً في أحدِ المُوضعين و مقيدةً بملاصقة الأشخاص في الموضوع الآخر.

### \* اشارة الى ترتب الجنس و النوع \*

قوله: «ثم إنّ الأجناس قد ترتّب متصاعدة و الأنواع قد ترتّب متنازلة».

أي: رُبما تترتّب لأنّ ترتّبه ليس بواجبٍ في جميع الموادّ.

قوله: «و يجب ان ينتهي» و ذلك لأنّها لو لم ينتهي في التّصاعد، للزم تركّب المعنى الواحد من مقوّمات لا تنتهي، و يتوقّف تصوّره على احضار جميعها بالبال. قال الفاضل الشارح: و أيضاً لوجب ترتّب العلل و المعلولات، لا الى نهاية و ذلك لكون كلّ فصل علّةً لتقوم السّطحى من الجنس و هو محالٌ على ما تبين في الالهيات، و لو لم ينتهي في التنازل لما تحصّلت الأشخاص و الأنواع الحقيقيّة أعني: أعيان الموجودات الّتي يلزم من ارتفاعها ارتفاع الأجناس و ما يليها.

قوله: «و أمّا الى ما ذا ينتهي في التّصاعد أو في التنازل<sup>١</sup> من المعاني الواقع عليها

---

١ - قوله: «و أمّا الى ما ذا ينتهي في التّصاعد أو في التنازل ههنا بحثان أحدهما البحث عن كمية الاجناس المتوسطة و ماهياتها و لوازمها، و ثانيهما البحث عن كمية الاجناس العالية و ماهياتها و أحكامها، و ليس شيء منها على المنطقي، لأنّ بحثه في المعقولات الثّانية و ذلك بحثٌ في المعقولات الاولى، و الشيخ اعترض بذلك على المنطقيين حيثُ تعرّضوا لاحد البحثين دون الآخر و كان هذا مهمٌ و ذلك غير مهمٍ و فرّق الشّارح بما يتوقّف على تقديم مقدّمين احديهما أنّ الاجناس المتوسطة و السّافلة لا تنضبط بل لا تنتهي في جهة العرض، لكونها أنواعاً لجنس، و الجنس يجوز أن يكون مقولاً على كثيرين، لا نهاية لها في جهة الطّول لما ثبت من وجوب انتهائها الى الاشخاص و أمّا الاجناس العالية، فهي منضبطة منحصرةً بحكم الاستقراء، و ثانيهما أنّ الصّناعة أمّا علميةٌ و هي الّتي المقصود منها العلم كالحكمة الالهية، و أمّا

الجنسية و النوعية، واما المتوسطات بين الطرفين فمما ليس بيانه على المنطقي وان تكلفه تكلف فضولاً بل انما يجب عليه ان يعلم ان هيهنا جنساً عالياً أو أجناساً عالية هي أجناس الأجناس، وأنواعاً سافلة هي أنواع الأنواع، وأشياء متوسطة هي أجناس لما دونها وأنواع لما فوقها، وأن لكل واحد منها في مرتبة خواص.

**اقول:** يُريد أن معرفة مواد الأجناس والأنواع بأعيانها، ليست من هذا العلم، لأنها المعقولات الاولى، وهذا العلم، يبحث عن المعقولات الثانية، فالمنطقي من حيث هو منطقي، لا ينظر فيها، وأما النظر في أن لكل واحد من العالية والمتوسطة والسافلة، في مرتبة خواص، فانما يلزمه لأن العلوم البرهانية انما تبحث عن تلك الخواص، وهي الأعراض الذاتية المذكورة.

قوله: «وأما أن يتعاطى النظر في كمية أجناس و ماهيتها دون المتوسطه و السافله كان ذلك مهم و هذا غير مهم فخرج عن الواجب و كثيراً ما ألهم الأذهان زيفاً عن الجادة».

**اقول:** يعترض على سائر المنطقيين، فإن مقدمهم الذي هو المعلم الأول افتتح تعليمه بذكر المقولات العشر، التي هي أجناس الأجناس و أشار الى معانيها و خواصها على الوجه المشهور الذي يليق بالمبتدئين في كتابه المسمى بـ«قاطيعورياس»، وجعلها شبيهه مصادرة لهذا العلم، لا جزءاً منه، و تبعه الجمهور في ذلك، بل زادوا في بياناتها عليه، و لا شك في أن النظر في ذلك، ليس من المباحث المنطقية، إلا أن الحكم بأن النظر فيها يجري

عليه و هي التي المقصود منها العمل كالطبيب، والواجب على العالم بقواعدها اذ حاول التمرين و التحقيق بكمياتها أن يبحث عما يتوقف عليه العمل لكن بشرط أن يكون الموقف عليه مطبوعاً فلا يجب تحصيل الحكمة الا بقدر الطاقة الانسانية، ثم لما كان المنطق علماً آلياً متعلقاً بالاعمال الفكرية و كان المطلوب اما اقتناص المطالب التصورية أو التصديقية، و ذلك لا يتم الا بالنظر في المطلوب التصوري، أنه من أي مقولة هو، و أجزاءه من أي مقولة يجب أن يحصل، و في المطلوب التصديقي أن حديه من أي مقولة؟ فلا بد للمنطقي أن يتحقق معاني المقولات العشرة بخلاف الاجناس المتوسطة والسافله اما لعدم انضباطها أو لاستغنائه عنها بواسطة اشتغال الاجناس العالية عليها، م.



مجرى النَّظَر في الأجناس المُتوسِّطة و السَّافلة من كونها مهمًّا أو غير مهمٍّ في هذا العلم، خروج عن الانصاف.

فإنَّ المنطقيَّ أنما يحتاجُ في استعمال قواعدهِ لاقتناص الحدود و اكتساب المُقدِّمات الى ذلك، لأنَّه ما لم يعرف أنَّ محدوده و كلِّ واحدٍ من حدِّى مطلوبه تحت أى جنسٍ من الأجناس: يقع بحسب الماهية لم يكن له أن يحصلَ الفصول المترتبة، و لا سائر المحمولات التي يتركَّب منها التعريفات، و يستفادُ منها التَّصديقات بحسب الأغلب، كما يبيِّن في مواضعها، و أمَّا المُتوسِّطة و السَّافلة التي لا تنحصرُ في عدد، فإنَّما يستغنى عن ايرادها لاشتغال العالية المعدادة عليها، و ممَّا يشبهُ ذلك أنَّ الطَّبيب من حيث هو طبيب، يجب أن لا ينظر إلَّا في حالِ بدنِ الانسان من حيثُ يصحُّ و يمرضُ، ليحفظ الصَّحة و يزيل المرض، فان نظرَ من حيثُ هو طبيبٌ في ماهياتِ أشياء، ربَّما يستعملُها أو لا يستعملُها، أهي معدنيَّة أو نباتيَّة، أو حيوانيَّة، و معادئُها أين هي، و أوقات تحصيلها متى هي، و شرائط حفظها ما هي، و كم هي، دون ما لم يسمع به أو لم يقع اليه ممَّا يمكن أن يكون معرفتها أنفعُ في علمه كان لك مهمٌّ و غيره ليس بهممَّ فخرج عن الواجب إلَّا أنَّه لمَّا تصوَّر امكان الاحتياج اليها في استعمال قواعدهِ الحافظة للصَّحة أو مزيلة للمرض، أضاف النَّظر فيها بحسب الامكان الى علمه بل جعله جزئاً من علمه، و هذا دأبُ أصاب سائر الصَّناعات العلميَّة فإنَّهم يُضيفون الى صناعاتهم ما يحتاجون اليه في تتميم تلك الصَّناعات و ان كان خارجاً عنها ليتمَّ بذلك الوصول الى غايتها.

### \* اشارة الى الفصل \*

«و اما الذاتى الذى ليس يصلح أن يُقال على الكثرة التى كُتِبته بالقياس اليها قولاً في جواب ما هو، فلا شكَّ في أنَّه يصلح للتمييز لها عمَّا يشاركها في الوجود أو في جنس ما». **اقول:** كلُّ ذاتيٍّ أمَّا أن يكون مقولاً في جواب ما هو<sup>١</sup> بالقياس الى ما هو ذاتيٍّ له أو لا

١ - قوله: «كلُّ ذاتيٍّ أمَّا أن يكون مقولاً في جواب ما هو»، الذاتى بالقياس الى ما هو ذاتيٍّ له أمَّا أن يكون مقولاً في جواب «ما هو» أو لا يكون، و المقول في جواب «ما هو» أمَّا تمام ماهيته مطلقاً أو تمام الماهية المشتركة، و غيرُ المقول في جواب «ما هو» أمَّا داخلُ في جواب ما هو، أو

خارج عنه، و الذاتى الخارج عن المقول فى جواب «ما هو» اما أن يكون خارجاً عن تمام الماهية مطلقاً و هو محال و ألا لم يكن تمام الماهية خارجاً عن تمام الماهية المشتركة فيكون مختصاً ببعض الماهية المشتركة فان لو كان مشتركاً لم يكن ما فرض تمام المشترك تمام المشترك فيكون مميزاً لذلك البعض عما يشاركه فيكون فضلاً، و الداخلى فى جواب «ما هو» اما أن يكون مقولاً فى جواب «ما هو» فهو لا يجوز أن يكون تمام الماهية مطلقاً بل لا يكون ألا تمام الماهية المشتركة و اما أن لا يكون مقولاً فى جواب «ما هو» فهو فصل لأن ذلك المقول فى جواب «ما هو» الداخلى فى المقول فى الجواب ليس ألا تمام المشترك، فالجزء الذى يكون غير مقول فى جواب «ما هو» لا يكون مشتركاً و ألا لم يكن تمام المشترك، تمام المشترك فيكون مختصاً بالبعض فضلاً له، و الى هذا أشار بقوله: و ان لم يكن مقولاً فحكمه حكم الخارج المذكور» و فيه نظر، لانه انما يتم لو كان المقول فى جواب «ما هو» لابد أن يكون مشتملاً على مقول فى جواب «ما هو» و هو ممنوع. سلّمنا، لكن لا نسلم أن الجزء الغير المقول فى جواب «ما هو» لو كان مشتركاً لم يكن تمام المشترك، تمام المشترك و انما يلزم ذلك لو كان خارجاً عن تمام المشترك و لم لا يجوز أن يكون داخلياً فيه. على أن الداخلى فى جواب ما هو، يمتنع أن يكون مقولاً فى جواب «ما هو» على تقدير أن لا يكون فى جواب «ما هو» و ان اختلفت المقاييس لم يلزم المطلوب اذا المطلوب الذاتى بالقياس الى ماهيته فى النوع و الجنس و الفصل و انما قال فى الوجود او فى جنس ما زعم متأخرو المنطقيين أن ذلك لجواز تركب الماهية كالجنس العالى و الفصل الاخير من امرين متساويين، أو أمور متساوية فكل منها فصل مع أنه لا يميز المشاركات الجنسية. قال الشارح: ألفصل قد يكون خاصاً بالجنس، فلا يكون ذلك الفصل ألا فى ذلك الجنس، كالحساس فانه لا يوجد ألا جنس الجسم الثامى و قد توجد لغيره كالتألق فانه يوجد للحيوان و الملك أيضاً و الاول يميز الماهية عن جميع مشاركتها فى الوجود، اذ ليس موجوداً آخر يشتمل على ذلك الفصل أصلاً، و الثانى يميز الماهية عن جميع مشاركتها فى ذلك الجنس، لا فى الوجود، اذ فى الموجودات ما يشتمل على ذلك الفصل، نعم ليس موجود يندرج تحت ذلك الجنس، غير تلك الماهية يوجد ذلك الفصل فيه، فهو مميز لها فى الجنس فقط و فيه نظر، لأن مناط الفصلية ليس هو التمييز عن جميع المشاركات و ألا لم يكن فصل البعيد فضلاً، بل التمييز عن بعض المشاركات و مثل التألق مميز عن بعض المشاركات فى الوجود و فى كلام الشيخ دلالة على ذلك، حيث لم يقل عن كل ما يشاركها فى الوجود، بل عما

يُشاركها و الاولى أن يُقال لما لم يكن اللازم من الدليل ألاّ انّ المُميّز فصل و ليس فيه أنّ التميّز لابدّ أن يكون في جنسٍ لم يعتبر في الفصلية ألاّ مطلق التميّز و أمّا أنّه هل يجب أن يكون التميّز عن المُشاركات الجنسية أو يجوز أن يتركّب الماهية من أمرين مُتساويين فذلك بحث لا تعلق له بالمنطق و يؤيّده ما قال بعد هذا الكلام بلا فصل، من أنّ السّؤال بأى شيء، لا يجب ان يكون للتمييز عمّا يُشاركه في الجنس بل أعمّ من ذلك، حتّى يصحّ عمّا يُشاركه في الشّية كما يقال: أى شيء هو؟، و ما تحت الشّية؟، كما يُقال: أى جوهر أو أى جسم؟ و أعلم أنّ الشيخ في «الشفاء» أورد القسمة هكذا: الكلّي أمّا ذاتيّ أو عرضيّ و الذاتيّ إمّا ان يكون على الماهية أو لا، فان دلّ على الماهية فاما أن تدلّ الماهية المتّفقة أفرادها أو المُختلفة أفرادها و هو الجنس و ان لم يدلّ، فلا يكون أعمّ فيكون فصلاً. و يرد عليه: أنا لا نسلم أنّه لو لم يكن منه فيميّز الماهية عن مُشاركاتها في ذلك الاعمّ فيكون فصلاً. و يردّ عليه أنا لا نسلم انه لو لم يكن أعمّ الذاتيات، لكان أخصّ منه أما اولاً فالجواز أن لا يكون ثمة ذاتيّ أعمّ كما اذا تركّب ماهية من أمرين مُتساويين أو امورٍ مُتساوية كالفضل الاخير، و أمّا ثانياً فلجواز أن يكون مساوياً لاعمّ فلهذا غيّر الامام القسمة بأن قال: الذاتيّ الذي لا يصلح لجواب «ما هو» لا يجوز أن يكون أعمّ الذاتيات فهو أمّا مساوٍ أو أخصّ و الظاهر من كلام الشيخ، ما فهمه فانه لما لم يعتبر قسم المُساواة في «الشفاء» رسم الفصل بأنّه المقول على النوع في جوابِ أى شيء هو، في ذاته من جنسه، و لما أخذ الفصل في الكتاب أعمّ منه حتّى لم يعتبر فيه ألاّ التميّز سواء كان في الوجود أو الجنس، دلّ الكلام على امكان فصل لا يميز عن المُشاركات الجنسية، فكانه جواز هنا تركّب الماهية من أمرين مُتساويين و اذا كان مساوياً لاعمّ الذاتيات يكون مميّزاً عن مُشاركاته لا في جنسه، بل في الوجود و اذا كان أخصّ منه كان مميّزاً عن مُشاركاته في الجنس و الى ذلك أشار بقوله: و لزهم على ذلك تجويز تركّب أعمّ الذاتيات فانّ المساوى لاعمّ الذاتيات لابدّ أن يكون فصلاً فهو يكون مركّباً لا من الجنس و الفصل، بل من فصلين مُتساويين له. قال الشّارح: هذا غير مطابق لما في الوجود و لا لاصولهم التي بنوا عليها، أمّا أنّه غير مطابق لما في الوجود فلانّ تلك الماهية لو وجدت لكان كل من ذاتياتها فصلاً مميّزاً لها و التّالي باطل اذ هي لا تُشارك شيئاً من لا موجودات في شيء منها فتكون مُمتازة بذاتها عن اغيارها كالماهيات البسطة فانّ لما لم يُشارك الموجودات في أمرٍ ذاتي امتازت بنفسها فكما أنّها لا تحتاج الى مميّز لتلك الماهية، كذلك لا يحتاج في حدّ ذاتها الى مميّز، و أمّا أنّه غير مطابق لاصولهم، فلانّ من أصولهم أنّ

يكون، والثاني أما أن يكون داخلياً في ما يُقال في جواب ما هو، أو يكون خارجاً عنه، ولما كان المقول في جواب «ما هو» على الكثرة أما تمام ماهيتها مطلقاً أو تمام ماهيتها المشتركة بينها فالذاتي الخارج عما يقال في جواب «ما هو»، لا يوجد إلا في القسم الأخير ويكون ما يختص ببعض تلك الكثرة بالضرورة وما يختص ببعض يكون مقوماً له فهو ما يفيد الامتياز عما يشاركه فهو صالح للتمييز الذاتي لذلك البعض، والداخل في جواب «ما هو» ان كان واقعاً في جواب ما هو على كثرة أخرى قبل الاولى، فحكمه حكم المقول في جواب ما هو، وان لم يكن واقعاً مقولاً فحكمه حكم الخارج المذكور، فاذن كل ذاتي لا يصلح في جواب «ما هو» صالح للتمييز الذاتي، وهو الفصل، والفصل قد يكون خاصاً بالجنس كالحساس للنامي مثلاً فإنه لا يوجد لغيره، وقد لا يكون كالتأطيق للحيوان عند من يجعله مقولاً على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلاً، وعلى التقديرين فإن الجنس إنما يتحصل ويتقوم به نوعاً، وذلك النوع إنما يمتاز بذلك الفصل، أما على التقدير الأول فعن كل ما عداه مما في الوجود، وأما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط، فإن الانسان لا يمتاز بالتأطيق عن جميع ما في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط، وهو المراد بقوله: «عما يشاركها في الوجود أو في جنس ما».

وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن سبقه الى أن الذاتي الذي لا يصلح لجواب «ما هو» لا يجوز أن يكون أعم الذاتيات فهو إما مساوٍ له، أو أخص منه، والمساوٍ له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه في الوجود، والأخص منه هو ما يصلح لتمييز ما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي يعتمدها، ولزمهم على ذلك تجويز تركب أعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي عن أمرين مُساويين له ليس ولا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين، وذلك غير مطابق للوجود، ولا لاصولهم التي بنو عليها، وفيما ذهبنا اليه غنى

الفصل محصل للطبيعة الجنسية ومنها أن الفصل العالي، لا يجوز أن يكون له فصل مقوم، ومنها أن الفصل القريب، لا يمكن أن يكون متعدد، الى غير ذلك وكله ينافي ذلك الاحتمال، واعلم أن فيما ذكرنا منعاً لطيفاً وهو أن أعم الذاتيات يمكن أن يدل على الماهية المشتركة ولا يلزم الخلف لجواز أن لا يكون تمام المشترك بل بعضه، م.

عن أمثال هذه التّمحلات.

قوله: «و ذلك يصلح أن يكون مقولاً في جواب أى شىء هو فإنّ أى شىء أنما يطلب به التّمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشّيئة فما دونها، وهذا هو المسمى بالفصل».

**اقول:** تبّه على أنّ الفصل هو المقول في جواب أى شىء هو، ثمّ بيّن أنّ هذا الاطلاق موافقٌ لعرف اللّغة كما بيّن في جواب «ما هو» بقوله: فإنّ أى شىء أنما يطلب به التّمييز، يعنى أنّ السّؤال بـ«أى» قد يُطلب به التّمييز العامّ عن جميع الأشياء، وذلك اذا أُضيف الى شىء أو ما يجرى مجراه، فيقال أى شىء هو، وقد يُطلب به التّمييز الخاصّ عن بعضها ممّا هو دون الشّيء المطلق، وذلك اذا أُضيف الى شىءٍ أخصّ منه كما يقال أى حيوان هو، و غرض الشيخ في التّلفظ<sup>١</sup> بالوجود و الشّيء ههنا، تعميمُ الأشياء الّتى يُطلب التّمييزُ عنها

١ - قوله: «و غرض الشيخ في التّلفظ» أى: أنما قال الشيخ أن «أى» يُطلب به التّمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشّيئة تنبيهاً على أنّ المذكور في الجواب لابدّ أن يكون مميزاً للماهية عن جميع الاشياء على ما قدّم من أن أى يُطلب به التّمييز العام عن جميع الاشياء، وذكر الامام أنّ ههنا سرّاً و هو أنّ الطّالب عن ماهيةٍ، بأنّها أى شىء لم يعلم منها إلّا كونها شيئاً، و هو من العوارض لا من المقومات فهو يطلب عما وراء الشّيئة، و ما ورائه هو اتمام الماهية فالمذكور في الجواب لابدّ أن يكون جميع مقومات الماهية حتّى يكون جواب «أى شىء» و جواب «ما هو» واحداً. قال الشارح: المراد ههنا، ليس أن «أى شىء» يُطلب به التّمييز عن جميع المشاركات في الشّيئة من غير ملاحظة أنّ الشّيئة من المقومات أو العوارض، فهو لا يطلب إلّا ما به الامتياز في المعنى الشّيئة، و أمّا أولاً فلأنّ المطلوب بـ«أى» لا يجوز أن يكون التّمييز عن جميع المشاركات في الشّيئة و إلّا لم يكن الفصل البعيد مقولاً في جواب «أى شىء» فلا يكون فصلاً، و أمّا ثانياً فلأنّ الامام، ما اورد ذلك السّر لتوجيه كلام الشيخ بل للاعتراض عليه، و توضيحه بالفرق بين قول القائل «أى شىء هو»، و «أى جسم»، و «أى حيوان هو»، و ان كان يطلب التّمييز في جميع هذه الصّور، فإنّ مراتب المطلوب ههنا مختلفة كما يختلف مراتب المطلوب في السّؤال بما هو فإنّ القائل «أى حيوان» هو قد علم الحيوانيّة و يطلب ما وراء الحيوانيّة، فلا يجب و لا يحسن في الجواب إلّا ناطق، و القائل أى جسم يعلم الجسميّة و يطلب ما وراء الجسميّة من الفصل و أنّه ذو

من غير ملاحظة كون الوجود الشَّيْئِيَّة عارضين للماهيات على ما فهم الفاضل الشَّارح فأنه لا فائدة لذلك ههنا.

قوله: «وقد يكون فصلاً للنوع الأخير كالتَّطُق مثلاً للانسان، وقد يكون للنوع المتوسط فيكون فصلاً لجنس النوع الأخير مثل الحساس فأنه فصل الحيوان، و فصل جنس الانسان، وليس جنساً للانسان وان كان ذاتياً أعم منه».

**اقول:** لما فرغ من بيان ماهية الفصل، رجع الى الاشارة التفصيلية الى أنَّ فصلية كل واحد من الذاتيات التي لا تصلح لجواب «ما هو» بالقياس الى أى شىء يكون، وعند وصوله الى فصل الجنس أشار ما ذكره بأنَّ المقول فى جواب «ما هو» هو الذاتى الاعم و أحال بيانه الى هذا الموضع، بقوله: «فيعلم من هذا أنه ليس كل ذاتى أعم جنساً، ولا مقولاً فى جواب ما هو».

قوله: «وكل فصل فأنه بالقياس الى النوع الذى هو فصله مقوم، و بالقياس الى جنس

نفس حساسة ناطقة ان كان السؤال عن الانسان، والقائل أى شىء، لم يعلم ألا الشَّيْئِيَّة فهو يطلب ما وراء الشَّيْئِيَّة وهو تمام الماهية فلا يبقى فرق بين هذا السؤال و بين السؤال بما هو، فكيف يمكن التسوية بين قول القائل «أى جسم هو» و «أى حيوان هو» أى شىء هو فى أنه طالب للتمييز المطلق. والحاصل أنَّ «أى» ان أُضيف الى «شىء» أو «موجود» فهو طالب لجميع المقومات، وان أُضيف الى مقوم فهو طالب باقى المقومات، فالمطلوب منه مختلف فلا يصح أن يُراد به مطلق التمييز، والحق فى الجواب أن يُقال السؤال بأى على ما صرح به الشيخ فى «الشفاء» يطلب ما به يمتاز الشئ عن بعض الاغيار ولا يكون مقولاً فى جواب «ما هو»، ثم انَّ السؤال به، لو كان عن الذاتيات فجوابه الفصل، ولو كان عن العرضيات فجوابه الخاصة، ولكون الفصول مختلفة قريباً وبعداً يختلف الجواب عن «أى شىء». فاذا قيل أى شىء، فالمطلوب ما به الامتياز فى معنى الشَّيْئِيَّة فقط، فيصلح للجواب أى فصل كان قريباً او بعيداً، و اذا قيل أى جسم، لم يصلح للجواب ألا ما تميَّز الانسان فى الجسمية كالتامى أو الحساس أو الناطق، و اذا قيل «أى حيوان هو» لم يصلح ألا الناطق فهو المميَّز للانسان فى الحيوانية و أما أنَّ المطلوب بأى أما جميع المقومات أو بواقفها فخرج عن العهد والوضع. م

ذلك النوع مقسم.

يُرِيدُ أَنْ الْفَصْلَ الَّذِي يَتَحَصَّلُ بِهِ الْجِنْسُ نَوْعًا أَنَّمَا يَكُونُ لَهُ اعْتِبَارَانِ، أَحَدُهُمَا بِقِيَاسِهِ إِلَى الْجِنْسِ الْمُتَحَصِّلِ بِهِ، وَالثَّانِي بِقِيَاسِهِ إِلَى النَّوعِ الْمُتَحَصِّلِ مِنْهُ، وَالأَوَّلُ هُوَ التَّقْسِيمُ فَإِنَّ النَّاطِقَ يَقْسَمُ الْحَيَوَانَ إِلَى الْإِنْسَانِ وَغَيْرِهِ، وَالثَّانِي هُوَ التَّقْوِيمُ فَإِنَّهُ يَقْوَمُ الْإِنْسَانُ لَكُونِهِ ذَاتِيًّا لَهُ، وَأَمَّا قَوْلُهُمُ الْفَصْلُ مَقْوَّمٌ لِحَصَّةٍ مِنَ الْجِنْسِ<sup>١</sup> فَذَلِكَ التَّقْوِيمُ غَيْرُ مَا نَحْنُ فِيهِ فَإِنَّهُ بِمَعْنَى كَوْنِهِ سَبَبًا لَوْجُودِ الْحَصَّةِ لَا بِمَعْنَى كَوْنِهِ جُزْئًا مِنْهُ، وَالتَّمْيِيزُ بَعْدَ التَّقْوِيمِ، لِأَنَّهُ عَارِضٌ بِحَسَبِ اعْتِبَارِ الشَّيْءِ إِلَى غَيْرِهِ فَيَكُونُ مُتَأَخِّرًا عَنْ اعْتِبَارِهِ فِي نَفْسِهِ، وَمَقْوَّمُ النَّوعِ الْعَالِي يَقْوَمُ السَّافِلُ لِأَنَّهُ يَقْوَمُ مَقْوَّمٌ وَلَا يَنْعَكُسُ لِحَتِّمَالِ أَنْ يَكُونَ مَقْوَّمُ السَّافِلِ هُوَ مَا يَنْصَافُ إِلَى الْعَالِي وَمَقْسَمُ الْجِنْسِ السَّافِلِ مَقْسَمُ الْعَالِي لِأَنَّ الْعَالِي مَقُولٌ عَلَى جَمِيعِ السَّافِلِ وَلَا يَنْعَكُسُ، لِحَتِّمَالِ أَنْ يَكُونَ أَحَدُ أَقْسَامِ الْعَالِي، هُوَ السَّافِلُ نَفْسَهُ.

### \* اشارة الى الخاصة والعرض العام \*

١ - قوله: «وَأَمَّا قَوْلُهُمُ الْفَصْلُ مَقْوَّمٌ لِحَصَّةٍ مِنَ الْجِنْسِ»، لِلْفَصْلِ ثَلَاثُ نَسَبٍ: نَسَبُهُ إِلَى الْجِنْسِ بِالتَّقْسِيمِ، وَنَسَبُهُ إِلَى النَّوعِ بِالتَّقْوِيمِ، وَنَسَبُهُ إِلَى الْحَصَّةِ بِالتَّقْوِيمِ أَيْضًا، لَكِنْ بِمَعْنَى آخَرٍ، فَإِنَّهُ مَقْوَّمٌ لِلنَّوعِ بِمَعْنَى أَنَّهُ مَقْوَّمٌ لِمَاهِيَّةِ ذَاتِيهِ لَهُ، وَمَقْوَّمٌ لِلْحَصَّةِ لَا بِمَعْنَى أَنَّهُ مَقْوَّمٌ لِمَاهِيَّتِهَا بَلْ بِمَعْنَى أَنَّهُ مَقْوَّمٌ لَوْجُودِهَا فَإِنَّهُ إِذَا قَارَنَ الْجِنْسَ تَحْصَصَ فَهُوَ عِلَّةٌ لَوْجُودِ الْجِنْسِ لَا مُطْلَقًا بَلْ لِلْقَدَرِ الَّذِي هُوَ حَصَّةُ النَّوعِ، ثُمَّ إِنَّ لِقَاتِرَانَ الْفَصْلِ بِالْجِنْسِ حُكْمَيْنِ، التَّقْوِيمَ وَالتَّمْيِيزَ. فَإِنَّ الْحَيَوَانَ إِذَا تَقَوَّمَ بِالنَّاطِقِ حَصَّةً لِلإِنْسَانِ تَمَيَّزَ عَنْ حَصَصِ سَائِرِ الْأَنْوَاعِ. فَإِنْ قِيلَ: التَّقْوِيمُ إِنْ كَانَ بَعْدَ التَّمْيِيزِ فَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ مُمَيَّزٍ آخَرَ غَيْرِ الْفَصْلِ سَابِقٍ عَلَيْهِ وَإِنْ كَانَ قَبْلَهُ فَهُوَ لَا يَقْوَمُ وَجُودُ الْحَصَّةِ بِلِطَبِيعَةِ الْجِنْسِ فَهُوَ لَا تَوَجَّدُ إِلَّا مَعَ الْفَصْلِ وَهُوَ مُحَالٌ. أَجَابَ الشَّارِحُ بِأَنَّ التَّمْيِيزَ بَعْدَ التَّقْوِيمِ لِأَنَّ التَّمْيِيزَ حَالٌ لِلْحَصَّةِ بِالْقِيَاسِ إِلَى غَيْرِهَا مِنَ الْحَصَصِ وَالتَّقْوِيمُ حَالٌ لَهَا فِي نَفْسِهَا وَمَا بِالذَّاتِ أَقْدَمُ عَلَى مَا بِالْغَيْرِ وَحِينَئِذٍ يُقَالُ لَا نَسْلَمُ أَنَّ التَّمْيِيزَ لَوْ كَانَ بَعْدَ التَّقْوِيمِ لَمْ يَقُمْ الْفَصْلُ الْحَصَّةُ فَإِنَّ الْحَصَّةَ لَا يَتَحَصَّلُ إِلَّا بِمُقَارَنَةِ الْفَصْلِ وَإِذَا كَانَ عِلَّةً لَوْجُودِهَا فَبَطَرِيقِ الْأَوَّلِيِّ يَكُونُ عِلَّةً لِتَمَيَّزِهَا، م.

٢ - قوله: «إِشَارَةٌ إِلَى الْخَاصَّةِ وَالْعَرَضِ» النَّحْ، وَالْعَرَضِيُّ أَمَّا خَاصَّةٌ أَوْ عَرَضٌ عَامٌّ لِأَنَّهُ أَمَّا أَنْ يَكُونَ عَارِضًا لِكُلِّ وَاحِدٍ أَوْ لِكَثَرٍ. وَالأَوَّلُ هِيَ الْخَاصَّةُ، وَالثَّانِي الْعَرَضُ الْعَامُّ وَقَوْلُهُ: «سَوْأَنَّ كَانَ ذَلِكَ نَوْعًا أَخِيرًا أَوْ غَيْرَ أَخِيرٍ» إِشَارَةٌ إِلَى فِسَادِ قَوْلٍ مِنْ أَوْجِبَ أَنْ يَكُونَ الْخَاصَّةُ لِلنَّوعِ الْآخِرِ،

«أما الخاصة والعرض العام فمن المحمولات العرضية والخاصة منها ما كان من اللوازم والعوارض الغير المقومة لكلّي ما واحد من حيث أنّه ليس بغيره سواء كان ذلك نوعاً أخيراً و غير أخير و سواء عمّ الجميع أو لم يعمّ».

**اقول:** لمّا فرغ من المحمولات الذاتيّة، ذكر المحمولات العرضيّة، وهى تنقسم الى ما لا يعرض لغير موضوعاتها و الى ما يعرض، والأوّل خاصّة، والثانى عرض عامّ، ويشترطُ فيهما أن يكون الموضوع كلياً، فالخاصّة قد يكون للجنس العالى كالوجود لا فى موضوع للجوهر وللمتوسّط كالملوّن للجسم، وللتنوع الأخير كالكتاب للانسان، قد تكون لازمة كذى الزوايا الثلاث للمثلث و مفارقة كالماشى للحيوان، وقد تكون عامّة لأشخاص موضوعاتها كالضاحك بالطّبع للانسان، وخاصّة بالبعض كالكتاب بالفعل له، و قد تكون مفردة كالكتاب له، و مركّبة كمنتصب القامة بادى البشرة له، و قد تكون بالقياس الى شىء لا يوجد فيه و ان لم تكن خاصّة بالموضوع على الاطلاق كذى الرّجلين للانسان بالقياس الى الفرس دون الطائر و لا بالقياس الى شىء بل بالاطلاق - كما مرّ - و كلّ خاصّة لجنسه و ان علا، و لا ينعكس، و ربّما يكون عرضاً عامّاً لما تحته، و ربّما لا يكون.

قوله: «و أما العرض العام منهما، فهو ما كان موجوداً فى كلّى و غيره، عمّ الجزئيات

أو عرفها على وجه يختصّ بالتنوع الاخير و هو المقول على أشخاص نوع واحد فى جواب «أى شىء هو» فى عرضه لأنّه يخرج حينئذٍ خاصّة الجنس العالى عن التعريف، و قوله: «سواء عمّ الجميع أو لم يعمّ» اشارة الى بطلان قول من خصّ اسم الخاصّة بالشاملة اللازمة و جعل القسمين الباقيين أى الشاملة و غير الشاملة من العوارض العامّة. و أما قول الشارح، تنقسم الى ما لا يعرض لغير موضوعاتها و الى ما يعرضُ ففيه ما فيه، فإنّ كلّ محمول فهو لا يعرضُ إلّا لموضوعه إلّا أنّ المراد موضوع المفروض و أنّه اذا قيس الحمل العرضى، الى موضوع فان لم يوجد فى غيره، فهى الخاصّة بالقياس اليه و ان وجد فى غيره، فهو العرض العامّ و يشترط أن يكون الموضوع كلياً لأنّ هذا الفن لا ينظرُ فى الجزئيات الحقيقية لتغيّرها و تبدّلها فلا يندرج تحت الضبط و ليس العلم بها من حيث أنّها جزئيات يفيدُ علماً حكماً، م.



كلها أو لم يعمّ».

و العرضُ العامّ، قد يكون أيضاً للجنس العالى كالواحد للجوهر، و للتّوَع الأخير كالأبيض للانسان، و قد يكون لازماً كالزّوج للاتنين، و مفارقاً كالتائم للانسان، و قد يكون عامّاً للجزيئات كالمتحرك للحيوان، و غيرُ عامٍّ كالأبيض له.

قوله: «و افضلُ الخواصّ<sup>١</sup> ما عمّ التّوع و اختصّ به، و كان لازماً لا يفارق الموضوع، و أنفعها فى تعريف الشّئ ما كان بين الوجود له، مثالُ الخاصّة الضّحك للانسان، و كون الزّوايا مثل قائمتين للمثلث».

**اقول:** الخاصّة قد تعتبر من حيث كونها خاصّةً فقط، و قد تعتبر من حيث وقوعها فى التعريفات، و يوجدُ الخواصّ متفاوتةً فى الجودة و الرّدائة بكلّ واحدٍ من الاعتبارين، فأفضلها بالاعتبار الأوّل ما تكون شاملة لأشخاص الموضوع خاصّةً به، لا بالقياس الى غيره بل الاطلاق لازمة لها غيرُ مفارقة، و بالاعتبار الثّانى ما تكون مع ذلك بيّنة الوجود له فإنّ التعريف بالخفى غير منجح.

قوله: «مثالُ العرض العامّ، الأبيض للبضائى».

و هو طائرٌ يقال له باليونانية «قعنس»، فهو متولّد غير متوالد، و قد يذكر له «قصّة»، و يتمثّل فى البياض به كما فى السّواد بالغراب.

قوله: «و ربّما قالوا العرض مطلقاً محذوفاً عنه العامّ<sup>٢</sup> و متخلّفوا المنطقيّين يذهبون

١ - قوله: «و افضل الخواصّ» الشّاملة اللازمة. و قوله: «و اختصّ به» ليخرج الخاصّة الاضافية فإنّه قد يُطلق على ما يختصّ بالقياس الى بعض ما عداه و يسمى اضافية، م.

٢ - قوله: «و ربّما قالوا العرض مطلقاً محذوفاً عنه العامّ» و ربّما يُحذف لفظ العامّ عن العرض العامّ فظنّ بعض المنطقيّين أنّ هذا العرض، هو المقابل للجوهر و ليس كذلك. فإنّ المُراد بالعرض هيئتها العرض للشّئ و هو ما يوجدُ فقط للموضوع اى يقتصر فى اعتبار هذا العرض على وجوده للموضوع اعمّ من ان يكون عرضاً لغير ذلك الموضوع او لا فهو مُرادفٌ للعرضى، و

الى انّ هذا العرض، هو العرض الذي يقال مع «الجوهر»، و ليس هذا من ذلك بشيء بل معنى هذا العرض هو العرضي».

المشهور عند الظاهريين اطلاق العرض على ما يوجد للموضوع فقط، و اطلاق الخاصة على ما يكون مع ذلك مساوياً له كما ذكر في الجدل، و العرض الذي هو قسيم الجوهر هو ما يوجد في الموضوع فلعلّ الالتباس بين ما يوجد للموضوع و بين ما يوجد فيه بعد الغفلة عن اختلاف معنى الموضوع فيهما حلمهم على الذهاب الى أنّهما واحد، و أيضاً فإنّ العرض الذي هو قسيم الجوهر قد يُمكن أن يحمل على موضوعه حملاً غير ذاتي و ظلّوه عرضاً عامّاً لذلك، و غفلوا عن كونه محمولاً عليه بالاشتقاق و وجوب كون العرض العامّ محمولاً بالمواطاة.

قوله: «و قد يكون الشيء بالقياس الى كلّ خاصّة و بالقياس الى ما هو أخصّ منه عرضاً عامّاً فإنّ المشي و الأكل من خواصّ الحيوان و من الأعراض العامة بالقياس الى الانسان».

**اقول:** كلّ واحدٍ من الخمسة أمّا يكون واحداً منها بالقياس الى شيءٍ فإنّ الجنس جنسٌ لشيءٍ، و النوع نوعٌ لشيءٍ، و لا يمتنع أن يكون ما هو جنس لشيء نوعاً لغيره و كذلك البواقي و قد يمتثل في هذا الموضع بالملوّن فيقال: أنّه جنس للأسود، و فصل للكثيف، و نوع للمُتكيّف بوجه، و لهذا الملوّن بوجهٍ آخر، و خاصّة للجسم، و عرض عامّ للحيوان، و ليس هذا المثال صحيحاً في بعض الصّور و لكن لا يناقش في الأمثلة.

### \* تنبيه \*

فهذه الالفاظ الخمسة و هي الجنس و النوع و الفصل و الخاصّة و العرض العامّ، تشترك كلّها في أنّها تحملُ على الجزئيات الواقعة تحتها بالاسم و الحدّ».

**اقول:** هذا أوّل فصل ترجمه بالتّنبيه. و قال الفاضل الشارح: الاستقراء يدلّ على أنّ

الخاصّة يطلق على ما يكون مع ذلك مساوياً للموضوع، و العرضيّ و الخاصّة بهذا الاصطلاح، أمّا يذكران في علم الجدل فهولاء لم يفرقوا بين أن يوجد للموضوع و في الموضوع و من لم يعرف هذا القدر من المنطق كان من متخلّفي المنطقيين، م.

الشيخ عَبرَ في هذا الكتاب «الاشارات» عن فصولٍ تشتملُ على أحكام تثبت بتجشّم، و بالتنبيهات عن فصولٍ يكفى في ثبوت أحكامها النَّظَرُ في حدودها، و فيما سبق من القول فيما يُناسبها، و هذا الفصل من النَّوعِ الثانى. و من عادة المنطقيين في هذا الموضوع، أن يبنوا المُشاركات العامة و الثَّنائِيَّة و الثلاثِيَّة و الرَّباعِيَّة و المُباينات بين هذه الخمسة.

فاقتصرَ الشيخ على بيان مشاركة عامة، هى أن كلَّ واحدٍ من الخمسة قد تحمل على جزئياتها بالاسم و الحد كالجسم على الحيوان، و كالجوهر الذى يقبل الأبعاد أعنى حدَّ الجسم عليه أيضاً و ههنا بحثٌ مهمٌ و هو أن النَّوعَ الذى هو أحد الخمسة بأى المعنيين هو؟ فنقول: أنه بالمعنى الحقيقى و ذلك لأنَّ الكُلِّيَّاتِ المُحصِرة فى هذه الأقسام الخمسة، هى المحمولات و النَّوعُ الاضافى من حيث هو نوعٌ اضافى موضوعٌ لا يعتبر كونه محمولاً على شىءٍ، أنما يعتبر كونه محمولاً من حيث هو كلى و هو اعتباراً آخر، و الشيخ قد نبّه عليه بقوله: يشتركُ كلّها فى أنّه يحمل على الجزئيات الواقعة تحتها فإنَّ النَّوعَ الاضافى لا يُقاس الى ما تحته من حيث هو نوعٌ اضافى بل يُقاس الى ما فوّه، و ايضاً القسمة المخمّسة تخرُجُ الحقيقى وحده، و التّى تخرج الاضافى أنما تكون بالقوّة مسدّسة لأنّها لا تخرُجُ الاضافى وحده من غير اعتبار الحقيقى و ذلك لأننا نقول:

إذا أردنا الحقيقى - مثلاً - الكُلِّيَّاتِ المحمولة أماً ذاتيّةً لموضوعاتها، و أماً عرضيّةً، و الذّاتِيَّة أماً مقولةً فى جواب «ما هو» على مختلفات الحقيقة و هى الجنس أو على متّفقاتها و هى النَّوع، و أماً ليست بمقولة و هى الفصل، و العرضيّة أماً مخصّة بموضوعاتها و هى الخاصّة، أو غيرُ مخصّصة و هى العرض، فهذه القسمة و ما يجرى مجراها تخرُجُ الحقيقى وحده مخمّسة، و أماً إذا أردنا الاضافى فنقول: مثلاً الكُلِّيَّاتِ تنقسمُ الى ممكنة الوقوع فى جواب «ما هو»، و الى ما لا يمكن وقوعها فيه، و ممكنة الوقوع، إذا ترتّب فى العموم و الخصوص فالعالمُ جنسٌ للخاصّ، و الخاصُّ نوعٌ له، و ما لا يمكن أن يقع فى جواب «ما هو» ينقسمُ الى ذاتى هو الفصل، و الى عرضى، و هو أماً الخاصّة، أو العرض و هذه القسمة مشتملةٌ الى ذاتى هو الفصل و الى عرضى و هو أماً الخاصّة أو العرض و هذه القسمة مشتملةٌ على قسمٍ آخر و هو ما يمكن وقوعه فى جواب «ما هو» و لا يترتّب و لا يعتبرُ ترتّبه تحت عامٍّ و هو النَّوعُ الحقيقى فيكون بالقوّة مسدّسة، و لا محيص عن ذلك فى كلّ قسمة يجرى مجراها فى اخراج الاضافى.

### \* اشارة الى رسوم الخمسة \*

«فالجنس يرسم بأنه كلّي يحمل على أشياء مختلفة الحقائق في جواب «ما هو»، و الفصل يرسم بأنه كلّي يحمل على الشئ في جواب أى شئ هو في جوهره، والتّوع يرسم بأحد المعنيين أنّه كلّي يحمل على أشياء لا تختلف الآ بالعدّ في جواب «ما هو»، و يرسم بالمعنى الثّاني أنّه كلّي يحمل عليه الجنس و على غيره حملاً ذاتياً أولاً، و الخاصّة ترسم بأنّها كليّة تُقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولاً غير ذاتي، العرض العام يرسم بأنه كلّي يُقال على ما تحت حقيقة واحدة و على غيرها قولاً غير ذاتي».

**اقول:** الكلّي هو الجنس للخمسة و لذلك وضعه في أوائل رسومها و الكلّي يقع بالاشتراك على طبائع الموجودات وحدها و هو الطّبيعيّ، و على العموم الّذي اذا لحقها اشتركت الجزئيات فيها و هو المنطقيّ، و على الملحق مع اللاحق و هو العقليّ، و قد مرّ ذكرها، فالجنس للخمسة هو المنطقي لا غير و أنّما قال في رسم الفصل يحمل في جواب «أى شئ هو» في جوهره لأنّ الخاصّة أيضاً قد تحمل في جواب «أى شئ هو» إلّا أنّهما أنّما يفعل تمييزاً عرضياً لا ذاتياً و جوهرياً، و قال في رسم التّوع الاضافي: إنّ الجنس يحمل عليه أيضاً حملاً ذاتياً أولاً لأنّ الجنس البعيد يحمل عليه أيضاً حملاً ذاتياً لكنّه لا يكون أولياً و هو لا يكون نوعاً بالقياس الى القريب، و الباقي ظاهر، و أنّما جعل هذه الأقوال رسوماً لا حدوداً لأنّ الحمل على الشئ أمر عارض لماهيّة الكلّيات و غير مقوم ايّاها فإنّ الجنس في نفسه هو الكلّي الذاتيّ لمختلفات الحقيقة بالاشتراك سواء حمل عليها أو لم يحمل، و أنّما حملة عليها أو كونه صالحاً لأنّ يحمل ممّا يعرض لها فقد تقوّمه، و كذلك في البواقي. و أنّما أورد الشيخ رسومها دون حدودها، لأنّها أشدّ مناسبةً لبياناتها المتقدّمة.

### \* اشارة الى الحدّ \*

«الحدّ قول دالّ على ماهيّة الشئ».

هذا حدّ الحدّ<sup>١</sup> وقد يرسمُ بأنه قولٌ يقومُ مقامُ الاسمِ المطابقِ فى الدلالة على الذات، و

١ - قوله: «هذا حدّ الحدّ» وأنما جعل هذا حدّاً، والثانى رسماً لأنّ كون القول بحيث يقوم مقام الاسم المطابق امرٌ خارج عن الحدّ ولاقلّ من كون الاسم المطابق خارجاً عنه، والحدّ التامّ والنّاقص يشتركان فى أنّ كلّ منهما تعريف بالذّاتيات، ويختلفان بأنّ التامّ يشتمل على جميعها، والنّاقص على بعضها، والمساواة ان اعتبرت فى مطلق التعريف فلا بدّ ان يعتبر فى الرّسم ايضاً مع ادن الشّارح لا يعتبر فى الرّسم النّاقص على ما سيجىء، وان لم يعتبر فيه فما الذى اوجب فى الحدّ النّاقص دون الرّسم النّاقص، وأما اسمُ الحدّ واقعٌ على التامّ والنّاقص بالاشتراك فهو باطل لما ظهر من أنّ صدقه عليهما بالمعنى والفرق بأنّ التامّ يدلّ على الماهيّة بالمطابقة دون النّاقص لا يفيدُ الاشتراك لجواز اشتراك المختلفات فى امرٍ ذاتي. نعم اطلاق اسمُ الحدّ عليهما متفاوتة بالقوّة والضعف فيكون مقولاً بالتشكيك كما فى الحدود النّاقصة وليس اسقاط بعضِ الذّاتيات عن الحدّ التامّ إلّا كاسقاط بعضها عن النّاقص، واعترض الامام بأنّ القول المُشتمل على الذّاتيات المميّز عن الغير قد لا يتضمّن كلّ الذّاتيات كقولنا «الانسان جسمٌ ناطقٌ» فأنّه ليس تعريفاً رسمياً لأنّ الرّسم تعريفٌ بالخارج فهو ناقصٌ فالحكمُ بوجود اشتماله على كلّ الذّاتيات يكون مستدركاً. اجاب الشّارح بأنّ الحدّ اذا اطلق غير مقيّدٍ لا يُراد به إلّا الحدّ التامّ الحقيقى، ايّاه عنى الشّيخ فى هذا الفصل، واعترض ثانياً ناقلاً من «الحكمة المشريقية» بأنّ الحدود لا يتركّب من الجنس والفصل، فإنّ الماهيّات المركّبة، منها ما يتألّف حقايقها من الاجناس والفصول فلا بدّ أن يكون حدودها مشتملةً عليها، ومنها ما تركّبها على غير ذلك التّحوق فقد يحدّ بحدود لتركّبها من الاجناس والفصول لاتنفائها بل من اجزائهما، والمقصودُ من التّحديد أن تدلّ على الماهيّة يحصل فى العقل صورة مطابقة لها ورُبما يقع تركيب الشّيء مع احدى علله أماً الفاعلية فمثلُ العطاء فأنّه اسمٌ لفائدة مقرونة بالفاعل، وأما المادّة فمثل «الفرّة» فأنّها اسم للبياض المقرون بموضع معيّنٍ وهو جبين الفرس وأما الصّورة فكالافطس فأنّه اسمٌ للانف المقرّ وأما الغاية فكالختام فأنّها اسمٌ لحلقة يزينُ بها الاصبع، وقد يقع التّركيب مع المعلول كالخالق وقد يكون التّركيب من اشيء لا اعلية بينهما أماً متشابهاً كالعدد أو غير متشابهٍ كما فى البلق و اجزاء السّرير، وبالجملة المركّب من الاجزاء الغير المحمولة اذا اورد فى تعريفها تلك الاجزاء، فلا شكّ أنّه يحصلُ فى العقل صورة مطابقة له فيكون حدّاً مع عدم اشتماله على الجنس والفصل واجاب الشّارح بأنّ التّركيب لا فى العقل فقط، أو فى الخارج والعقل والتّركيب العقلى المحض، لا يكون إلّا من الجنس والفصل وكلّ مركّبٍ خارجيٍّ فهو مركّبٌ عقليٌّ ضرورةً أنّ اجزاء الخارجيّة

ما لم يحصل ماهية في العقل، فلا بد من اشتغال حدودها على اجزائها اما على حدودها، ان كانت مركبة أو رسومها ان كانت بسيطة.

فان قلت: انما يكون التركيب بحسب العقل، فلا يكون من الجنس و الفصل، فان العقل اذا ركب ماهية من المقولات العشر - مثلاً - لم يكن ذلك التركيب من الجنس و الفصل، فهو مركب عقلي.

- فنقول: الكلام في الماهيات الحقيقية، فانها اما ان يكون بسيطة أو يكون مركبة، و البسيطة اما ان يكون مركبة في العقل، فلا بد ان يكون مركبة من اجزاء محمولة هو الجنس و الفصل، لان تلك الاجزاء يتحد مع الماهية وجوداً أو ما يخالفها مفهوماً و لا معنى للحمل الا هذا، و اما ان لا يكون مركبة من اجزاء محمولة في العقل و البسائط الخارجية المركبة في العقل يسمى ذوات الماهيات بناءً على ما مر من ان الماهية كثيراً ما يطلق على الماهية المركبة في العقل، فحيث اطلق الشيخ الماهية في حد الحد، دل على تخصيص الحد بذوات الماهيات فلا اشكال. و من الناس من زعم ان كل مركب فهو مركب من الجنس و الفصل، لا المركب العقلي فقط، و اما المركب الخارجي، فلاندراجه تحت جنس من الاجناس العشرة، و اذا كان له جنس كان مشتملاً على الجنس و الفصل و تركبه من الاجزاء الغير المحملة لا ينافي تركبه من الاجزاء المحملة، فان العدد مثلاً مع كونه ذا اجزاء غير محملة مركب أيضاً من الاجزاء المحملة فانه يندرج تحت مقوله الكيف، فحده انه كم مركب من الوحدات و البيت مندرج تحت الجوهر و تحت الجسم، فاذا كان تمام حقيقة المركب مجموع الجنس و الفصل، فما لم يجتمعا لم يتم حده هذا. و فيه نظر، لان المركب اذا تركب من الاجزاء الغير المحملة و جعل تلك الاجزاء باسرها في العقل، فلا شك انه يحصل ماهية المركب في العقل، فالقول الدال على مجموع تلك الاجزاء، لا بد ان يكون حداً تاماً، ثم الاجزاء المحملة ان لم يشتمل على تلك الاجزاء ليحصل منها صورة لماهيته ضرورة ان الصورة المطابقة هي الملتزمة من صور تلك الاجزاء و ان اشتملت عليها، فان لم يشتمل على امر زائد فهي تلك الاجزاء و ان اشتملت على امر زائد فذلك الامر الزائد ان دخل في حقيقته يكون الحد التام بل حقيقة المركب قابلاً للزيادة و نقصان و هو محال و ان لم يكن له دخل في الحقيقة، لزم اعتبار الامر الخارجي في الحد التام، هذا خلف و الحاصل ان مجموع الاجزاء الغير المحملة تمام حقيقة المركب في العقل، كما انه تمام الحقيقة في الخارج، فلو كان له اجزاء محمولة مغايرة لتلك الاجزاء بوجه ما، لكان مجموعها أيضاً تمام

الحدّ، منه تامٌ يشتمل على جميع المقومات، كقولنا للانسان أنّه حيوانٌ ناطقٌ، ومنه ناقصٌ يشتمل على بعضها اذا كان مساوياً للمحدود كقولنا له أنّه جسمٌ أو جوهرٌ ناطقٌ، و التام لا يكون الا واحداً، و أما الحدودُ الناقصةُ فكثيرةٌ يفضل بعضها على بعضٍ بحسب ازدياد الأجزاء، و أيضاً منه ما يكون بحسب الاسم، و منه ما يكون بحسب ماهية - كما مرّ - و المراد ههنا هو الذي بحسب الماهية، و اسمُ الحدّ يقعُ على التام و الناقص بالاشتراك، لأن التام دالٌّ على الماهية بالمطابقة كالاسم الا أنّ الاسم مفردٌ و الحد مؤلّف، و الناقص دالٌّ عليها لا بالمطابقة بل بالالتزام و يقعُ على الحدود الناقصة بالتشكيك لأنّ المُشتمل على أجزاء أكثراً ولى بهذا الاسم من المُشتمل على أجزاء أقلّ فاذا اطلق هذا الاسم فالجواب أن يحمل على التام الذي هو الحدّ الحقيقي وحده، و اياه عنى الشيخ في هذا الفصل.

قوله: «و لا شكّ في أنّه يكون مشتملاً على مقوماته أجمع، و يكون لا محالة مركباً من جنسه و فصله لأنّ مقوماته المُشتركة هي جنسه و المقوم الخاص فصله». اشارة الى ما سبق من أنّ الدالّ على الماهية انما يكون مشتملاً على جميع المقومات، و اعلم أنّ الشئ الذي يرادُ تعريفه يكون اما بسيطاً و اما مركباً، و التركيب اما أن يكون في العقل فقط، و اما أن يكون في العقل و خارجهِ، و العقليّ المحض هو التركيب من الجنس و الفصل، و يختصّ بأن يكون كلُّ واحدٍ من المركّب و أجزائه مقولاً بالمواطاة

حقيقة المركّب في العقل يكون لشيء واحدٍ حقيقتان مختلفتان في العقل و أنّه محال. لا يقال المركّب من الاجزاء الغير المحمولة يلتزم من جزءٍ يخصّه كالجزاء الاخير و من جزءٍ مشتركٍ بينه و بين غيره، و الجزء الخاص اذا اشتقّ يكون جنساً، فكلّ مركّب خارجي اذا اعتبر بالقياس الى العقل، يكون مركباً من الجنس و الفصل، لأننا نقول الاشتقاق يخرجُ الجزء عن الجزئية، لأنّه اعتبار الجزء مع نسبة هي خارجة عن مفهوم الكلّ، ضرورة خروج النسبة بين الشئيين عنهما و الجزء مع الخارج، خارج. نعم انما يصحّ الحمل فقط. فقد بان أنّ الماهية المركّبة من الاجزاء الغير المحمولة، لا يكون مركّبة من الاجزاء المحمولة و بالعكس، بل الماهية المركّبة من الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطة، م.

على الباقية، و التّركيب الخارجيّ قد يكون من أشياء ملتئمة شيئاً واحداً كالأحاد فى العدد، و كالهوىلى و الصّورة للجسم، أو غير ملتئمة شيئاً واحداً كالسّواد و غيره فى بلقة، أو من شىء و ما يحلّ فيه كالجسم و السّواد فى الأسود، أو من شىء و اضافته الى غيره كالرجل و الابوة فى الأب، و قد يكون على أنحاء غير ذلك ممّا يطول ذكرها، و كلُّ مركّب خارج العقل مركّب فى العقل، و لا ينعكس، و لكلّ قسمٍ من هذه الأقسام تعريفٌ يخصّه، و أمّا البسائط فلا يعرف بالحدود بل بالرّسوم و ما يجرى مجراها، و أمّا المركّبات العقلية فهى التى تحدّد بالحدود التّامة المذكورة و هى ذوات الماهيات على الاصطلاح المذكور قبل، و أمّا المركّبات العقلية فلذلك قال و يكون معنى الحدّ لا محالة مركّباً من جنسه و فصله. و اذا ثبت هذا، فقد سقط الشكّ الذى يورد عليه و هو قولهم: ليس كل حدّ مركّباً من جنسٍ و فصلٍ.

قوله: «و ما لم يجتمع للمركّب، ما هو مشترك و ما هو خاصّ لم يتمّ للشىء حقيقة المركّبة».

يريد بالمركّب، العقلى الصّرف، فإن سائر المركّبات، لا يجب أن يكون مشتملاً على مشتركٍ و خاصّ.

قوله: «و ما لم يكن للشىء تركيب فى حقيقته لم يدلّ عليها بقول».

يعنى: بالقول القول الذى يكون حدّاً فإنّ البسيط، قد يدلّ عليه بقولٍ، و لكن لا يدلّ عليه بقولٍ يكون حدّاً، بل بقولٍ يكون رسماً و ان لم يكن ذلك القول فى بعض الصّور قاصراً عن الحدود فى افادة تصوّر ما يطلب تصوّره، و ذلك اذا كان مشتملاً على لوازم تقتضى انتقال الذّهن عنها الى حقيقة ملزومها كما هى، فإنّ ذلك القول يقوم مقام الحدّ فى افادة الغرض.

قوله: «و كلّ محدود مركّب فى المعنى».

اقول: ههنا صرح بأنّه يريد تركيب العقلى.



قوله: «و بحب أن يعلم أن الغرض في التحديد، ليس هو التمييز كيف اتفق، ولا ايضاً بشرط ان يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار آخر، بل أن يتصور به المعنى كما هو».

**اقول:** الظاهر يرون أن الغرض من التحديد، هو التمييز فحسب، ولذلك يجعلون كل قول يطرّد وينعكس على الشئ حدّاً له، ثم أن تنبّه بعضه للذاتيات والعرضيات جعل المميّز الذاتيّ كيفما كان حدّاً، والشّيخ ردّ عليهم جميعاً، وأبان أن الغرض من التحديد تصوّر المعنى كما هو، فإن من يروم تحقيق الأشياء، لا يقف دونها، واعلم أن طالب التمييز الكلّي بالقصد الأوّل، لا يتحصّل غرضه الا بعد أن يعرف الشئ الذي يريد تميّزه أولاً، ثم الأشياء الغير المُتناهية التي يُريد التمييز عنها ثانياً، وأما طالب تصوّر المعنى كما هو، فقد يتحصّل له التمييز الكلّي تابعاً لمقصودِهِ بالقصد الثاني.

قوله: «و اذا فرضنا أنّ شيئاً من الأشياء له بعدُ جنسٌ فصلان يساويانه كما قد يظنّ أنّ الحيوان له بعد كونه جسماً ذا نفس فصلان كالحساس والمتحرّك بالارادة، فاذا اورد أحدهما وحده كفي ذلك في الحدّ الذي يُراد به التمييز الذاتيّ ولم يكف في الحدّ الذي يطلب فيه أن يتحقّق ذات الشئ و حقيقته كما هو».

قدّم الكلام في كَيْفِيَّةِ اشتمال الشئ على فصلين متساويين، فلا وجه لاعادته، و المنطقيّ من حيث يجوز ذلك، فعليه أن يحكم بوجوب ايراد الفصول جميعاً حتّى يتمّ المقومات.

قوله: «و لو كان الغرض في الحدّ التمييز بالذاتيات كيف اتفق، لكان قولنا: الانسان جسمٌ ناطقٌ، مائت حدّاً».

هذه حجّةٌ جدليّة، يحتجُّ بها على القوم، فإنهم مع قولهم بأن الغرض من الحدّ هو التمييز بالذاتيات اعترفوا بأن هذا ليس حدّاً تامّاً، وهو مناقض لقولهم، و «المائت» عندهم فصلٌ أخيرٌ بعد الناطق. فإنّ الانسان يُشارك الأفلاك والملائكة بزعمهم في كونهم حيّاً ناطقاً و يمتاز عنها بالمائت، والحق أن الحيّ الناطق، يقع عليها بمعنيين.

«إذا كانت الأشياء التي تحتاج الى ذكرها معدودة<sup>١</sup> و هي مقومات الشيء لم يحتمل التّحديد إلّا وجهاً واحداً من العبارة التي تجمع المقومات على ترتيبها أجمع، ولم يمكن ان يوجز ولا أن يطول، لأن ايراد الجنس القريب، يُغني عن تعديد واحدٍ واحدٍ من المقومات المشتركة اذا كان اسم الجنس يدلُّ على جميعها دلالة التّضمّن. ثم يتم الأمر بايراد الفصول، و قد علمت أنّه اذا زادت الفصول على واحدٍ، لم يحسن الايجاز و

١ - قوله: «إذا كانت الاشياء التي تحتاجُ الى ذكرها معدودة»، هذا لا يستلزمُ امكان أن لا تكون المقدمات معدودة، بل الكلام أنّما هو مبنئ على التّقدير الواقع و يمكن أن يقال: الَّذِي ثَبَت بِالْبُرْهَانِ، امتناع تركيبِ الماهية المعقولة من أجزاء لا يتناهي فيجوزُ تركّب الماهية الغير المعقولة منها، فلهذا قدرتنا هي المقدمات، و يلوحُ من عبارة الفصل تناقضٌ لأنّه ذكر في مطلعيه أنّ التّحديد لا يحتملُ إلّا عبارةً واحدةً و أكد بقوله: لم يكن أن يوجز و لا أن يطول، ثمّ جَوّز التّطويل و سلم أن ذلك الايجاز، عبارةً واحدةً و أكد بقوله: «لم يكن أن يوجز و لا أن يطول»، ثمّ جَوّز التّطويل و سلم أن ذلك الايجاز ليس بمحمودٍ و يمكنُ أن يتفصّل عنه بان المُرادُ التّنبيه على فساد قول من يقول: الحدُّ قولٌ وجيزٌ يدلُّ على جميع المقومات، فإنّهم ان أرادوا بذلك الوجازة والاطناب، من حيثُ المعنى فالحدُّ لا يقبل الوجازة والاطناب، بحسب المعنى و اليه أشار بقوله: «و لا يمكن أن يوجز و يطول»، و غايةُ الوجازة، ايراد اسم الجنس القريب و الفصل، لكن ليس وجازةً في المعنى، فإن اسم الجنس، يدلُّ على كُلِّ واحدٍ واحدٍ من المقومات المشتركة، و ان أرادوا الوجازة من حيثُ اللَّفْظ فهو الضّابط لأنّا لو فرضنا أن يتعمد متعمدٌ أو يسهُو ساهٍ و يأتي بدل اسم الجنس، بحدّه، لم يخرج عن كونه حاداً مع أنّه لا وجازة ههنا و بهذا يندفعُ التّناقض، ثمّ لما أشار الى تزييف مقالتهم صرّح به و قال: ثمّ قول القائل الحدُّ قولٌ وجيزٌ تقريره أن الوجازة اضافة غير محدودة فقد يكون الشيء وجيزاً بالقياس الى شيءٍ، طويلاً بالقياس الى غيره، و استعمال الامور الاضافيّة في تحديد الامور الغير الاضافية، خطأً على ما ذكر في كتاب الجدول.

- فان قلت: الحدُّ مضافٌ الى المحدود، فكيف لا يكون اضافياً؟

- أجاب الشّارح بأنّ هذه الاضافة، خارجة عن ماهية الحدّ، و من جعل الوجيزة في حدّه جعلها داخلة في الحدّ. وفيه نظرٌ، لأنّ المحدود لا ينافي كونه غير مضافٍ الى غيره و هو المُراد بأنّه غير اضافي، م.

الحذف اذا كان الغرض بالتحديد تصوّر كنه الشئ كما هو و ذلك يتبعه التمييز أيضاً، ثم لو تعمّد متعمّداً أو سهى ساه أو نسي ناس اسم الجنس و أتى بدله بحدّ الجنس، لم نقل أنّه خرج عن أن يكون حادثاً مُستعظمين صنيعة في تطويل الحدّ، فلا ذاك الايجاز محمود كلّ ذلك الحمد، ولا هذا التطويل مذموم كلّ ذلك الذمّ اذا حفظ فيه الواجب من الجمع و الترتيب».

**اقول:** الوهم في هذا الفصل، هو غلط جماعة من المنطقيّين في تحديد الحدّ، و ذلك قولهم: الحدّ قولٌ وجيزٌ دالٌّ على تفصيل المعاني الّتي يشتملُ عليها مفهوم الاسم او ما يجري مجراه، و التنبية على فساد ذلك بما ذكره غنى عن الشرح و قد أفاد بقوله: «اذا حفظ فيه الواجب من الجمع و الترتيب» فائدةٌ و هي أنّ الحدّ لا يتمُّ بجميع المقومات، بل يجبُ مع ذلك أن يترتّب فيقدّم الأجناس، ثمّ يقيّد بالفصول ليحصل صورةً مطابقةً للمحدود.

قوله: «و كثيراً ما ينتفع في الرسوم بزيادةٍ تزيد على الكفاية للتمييز و ستعلم الرسوم عن قريب».

يُريد بذلك الرّدّ على من يعتبر الايجاز بأنّ زيادة ذكر بعض اللوازم، أو القيود في الرسوم المميّزة، يقتضى مزيد الايضاح و سهولة الاطلاع على حقيقة المطلوب.

قوله: «ثمّ قول القائل انّ الحدّ قولٌ وجيزٌ كذا و كذا، يتضمنُ بياناً لشيءٍ اضافيٍّ مجهولٍ لأنّ الوجيز غيرٌ محدودٍ، فربّما كان الشئ و جيزاً بالقياس الى شيءٍ، طويلاً بالقياس الى غيره و استعمال أمثال هذه في حدود امورٍ غيرُ اضافيّة خطأ قد ذكر لهم في كتبهم فليتذكروه».

**اقول:** يُشير الى مواضع الجدلية المُتعلّقة بالحدود، فإنّ منها موضعاً يشتملُ على تخطنة تحدّد غير الاضافيّ بالاضافيّ كمن يحدّ النار بأنّها أخفُّ الأجسام و أطفها. و اعلم أنّ الحدّ مُضافٌ الى المحدود إلّا أنّ الاضافة عارضةٌ له ليست داخليةً في ماهيته، و من جعل الوجيز جزءاً من حدّه جعلها داخليةً في ماهيته.

## \* اشارة الى الرسم \*

١ - قوله: «اشارة الى الرسم» عُرِفَ الرسم بأنه قولٌ مؤلفٌ من أعراض الشيء وخواصه التي تخصّص جملتها بالاجتماع. قوله: «من أعراضه وخواصه» يخرجُ الحدَّ التامَّ والناقص. وقوله: «تختصّ جملتها بالاجتماع» اشارة الى الخواص المركبة فانها تخصّ المرسوم بالاجتماع، وهذا رسمٌ للرسم لانه تعريفٌ بالاختصاص لخروج الرسم التام منه، وقد شرط المساواة في الحدّ، دون الرسم الاّ انها من شرايط وجودية فانه لو كان أعمّ يتناول ما ليس منه وان كان أخصّ تخلى عما هو منه وعلى هذا يجوز الرسم بالاعم والاختصاص الاّ انه لا يكونُ حدّاً، الفرقُ بينه وبين الحدّ مما ليس بظاهر. وأوردا الامام الاشكال على شرطية المساواة بأنّ المساواة اللازم لا يعرف الاّ بمعرفة الملزوم، فلو عرف الملزوم منه دار، وأجاب بأنّ الامور التي يرسمُ بها، ليست مساوية للرسم حتّى يتوقّف العلم بمساواتها على العلم به، بل المجموع هو المساوى، ونقل الشارح الكلام الى المجموع وأجاب عنه بأنّ الشرط ليس هو العلم بالمساواة بل نفسها، ثم فصل ذلك بأنّ المعروف اما أن يعرف لنفسه أو لغيره وأياً ما كان لا يحتاج طالبُ المعرفة الى تقدّم العلم بالمساواة، أما اذا عرف لنفسه فلاّنه اذا حصل لوازم وعوارض وانتقل من بعضها الى المطلوب علم أنّه مساوٍ له، وأما اذا عرف لغيره فكيفي في تعريفه أن يعلم المساواة، وأما الغير الطالب فينتقل ذهنه الى المرسوم من غير تقدّم العلم بالمساواة. وفي قوله: «و هو يشتمل على قرينة عقلية» نظرٌ لأنّ القرينة العقلية، أما أن يعتبر في تعريف الفصل أو لا يعتبرُ وأياً ما كان، لا يكونُ التعريف به حدّاً ناقصاً أما اذا لم يعتبر فلاّنه لا يكونُ حينئذٍ تعريفاً على ما ذكره، وأما اذا اعتبر فلاّنه القرينة خارجة عن الماهية، والمركب من الخارج والدّاخِل لا يكونُ حدّاً فضلاً عن كونه ناقصاً، وكذا في قوله: «و انما يتعلّق بالصناعة تأليف مفرداتها» لانه كما يتعلّق بالصناعة تأليف المفردات كذلك يتعلّق بها تحصيلها، وقد ذكر فيما قبل، أنّ النّظر بالمعنى الثّاني، يحتاج في جزئيه الى المنطق الاّ أنّ بيانه لامتناع التعريف بالخاصة وحدها والفصل وحده تامٌ لأنّ الانتقال من الحدود والرسم صناعى فلاّيد أن تكون مركبة على ما مرّ في أوّل الكتاب وأجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس أولاً لأنّ اللوازم والخواص لا تدلّ الاّ على شيء ما يستلزم تلك اللوازم وتختصّ تلك الخواص بها بالضحك والكاتب شيء له الضحك والكتابة وأما أن ذلك الشيء هل هو حيوان أو انسان فلا يعلم الاّ بقرينة، ثم اذا ذكر الجنس علم أصل الذات وتخصيصه بتلك اللوازم والخواص، واعلم أنّ الواضع ربّما يتصور الاشياء بوجوهٍ ومعانٍ ويضع بازاء تلك المعانى والوجوه ألفاظاً ثم أنّ تلك الالفاظ حقايق و ماهيات فى نفس الامر فتعريف الشيء بما

«و اما اذا عرف الشيء بقول مؤلف من أعراضه و خواصه التي تختص جملتها بالاجتماع، فقد عرف ذلك الشيء برسمه».

**اقول:** ما ذكره الشيخ رسم للرسم، و حده أن يقال هو قول مؤلف من محمولات لا تكون ذاتية بأجمعها، أو لا تكون على ترتيبها الواجب يُراد به تعريف الشيء و الرسم منه تامٌ فيد التمييز عن كل ما يغير المرسوم، و منه ناقصٌ فيد التمييز عن بعض ما يغيره، و قيل التام هو الذي يشمل على الذاتيات و العرضيات، و الناقص ما اقتصر فيه على العرضيات و أيضاً منه جيدٌ يساوي المرسوم و يكون أبين منه، و منه رديءٌ و هو ما يخالفه، فمن شرائط الجودة، المساواة للمرسوم لئلا يتناول ما ليس منه أو تخلّى عما هو منه، و ربما لم يكن كل واحدٍ من العرضيات متساوياً و اجتمع منها ما يكون مساوياً فيصيرُ رسماً كما يقال - مثلاً - في رسم الخفاش أنه الطائر الولود، و قول الشيخ: «التي تختص جملتها بالاجتماع» اشارة الى هذا المعنى و الاشكال الذي أورده الفاضل الشارح و هو أن مساواة اللزوم الواقع في الرسم لملزومه، لا تعرف إلا بعد معرفة الملزوم، فيكون معرفة الملزوم به دوراً لا ينحل بما ادعى حله به و هو قوله يقيد اللوازم الغير المساوية بعضها ببعض، حتى تركب منها ما يكون مساوياً و يعرف به و لا يلزم الدور.

فإن الاشكال في كيفية معرفة كون المجموع مساوياً بحاله و حله أن يقال: المساواة في نفس الأمر، هي غير العلم بالمساواة، و الشرط في انتقال الذهن عن اللزوم المساوي الى الملزوم هو المساواة في نفس الأمر، لا العلم بها، فاذا نظر الباحث عن الشيء فيما

وضع عليه اللفظ حده بحسب الاسم، و بتلك الحقايق الثابتة في نفس الامر حده بحسب الحقيقة، و قد يتصور الواضع حقيقة الشيء و يضع لها اللفظ و حينئذ يكون الحد بحسب الاسم و الماهية واحداً، و كما أن للماهية لوازم و خواص اذا عرفت بها، يكون رسماً بحسب الماهية كذلك المفهوم قد يكون له لوازم و خواص اذا عرف بها يكون رسماً بحسب الاسم و لما كان المهندس لا يعلم حال زوايا المثلث إلا بعد العلم بحقيقته كان تعريف المثلث بحال زواياه لا يكون رسماً بحسب الحقيقة بالقياس اليه لأن العالم بحقيقة الشيء، لا فائدة له في رسمه، نعم يجوز أن يكون رسماً له بحسب الاسم فإنه ربما لم يتصور مفهوم المثلث و كان مفيداً له في معرفة المفهوم، م.

يكشفهُ من لوازمه و عوارضه مساويةً كانت أو غير مساوية، مفرداً أو مركباً و اصله بعضها الى ذلك الشيء علم بعد ذلك أنه كان مساوياً له و لا يلزم الدور، ثم أنه يعرف غيره بما يعرف مساواته و لا يحتاج ذلك الغير أيضاً الى تقدّم العلم بالمساواة، و اعلم أنّ اللازم الواحد و ان كان مساوياً له و لا يلزم الدور، ثم أنه يعرف غيره بما يعرف مساواته و لا يحتاج ذلك الغير أيضاً الى تقدّم العلم بالمساواة، و اعلم أنّ اللازم الواحد، و ان كان مساوياً فإنه لا يكون من حيث هو واحداً رسماً، وكذلك الفصل وحده لا يكون حداً ناقصاً و ذلك الواحد منها لا يدلُّ على الشيء المطلوب بالمطابقة، و ألا لكان اسمه، بل أنما يدلُّ عليه بالالتزام و هو يشتمل على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من اللازم الى الملزوم، و تلك القرينة ان صرح بها اقتضت لفظاً آخر بازائه فكان الدالُّ بالحقيقة شيئين لا شيئاً واحداً، و لهذا السبب يعدّ الحدود و الرسوم في الأقوال دون المفردات من الألفاظ، و أيضاً انتقال الذهن من شيء الى شيء على سبيل الزوم أمرٌ ضروريٌ ليس للصناعة فيه مدخل، و الانتقال من الحدود و الرسوم الى المطالب صناعيٌ و أنما يتعلق بالصناعة تأليف مفرداتها لا غير، فهي لا تكون ألا مؤلفة.

قوله: «و أجود الرسوم ما يوضع في الجنس أولاً لتفيد ذات الشيء، مثاله ما يُقال للانسان أنه حيوانٌ مشى على قدميه عريض الأظفار ضحّاكٌ بالطبع، و يُقال للمثلث أنه الشكل الذي له ثلاث زوايا».

و ذلك لأنّ اللوازم و الخواص، بل الفصول، لا يدلُّ بالوضع ألا على شيءٍ ما يستلزمها أو يختصُّ بها، أما ما ذلك في ذاته و جوهره فلا يدلُّ عليه ألا بالانتقال العقلي، و اذا وضع الجنس دلّ على أصل الذات ثم يتمّ التعريف بالحق اللوازم و الخواص به.

قوله: «و يجب أن يكون الرسم بخواصّ و أعراض بينة للشيء فإنّ من عرف المثلث بأنّه الشكل الذي زواياه مثل القائمتين لم يكن رسمه ألا للمهندس».

**القول:** هذا شرط آخر في جودة الرسم، و قد سبق ذكره، و لما كان حال الشيء في البيان و الخفاء مختلفاً، و ربما كان البين عند شخص خفياً عند آخر يكون بعض الأقوال رسوماً عند قومٍ غير رسومٍ عند آخرين، و ما تمثّل به في آخر الفصل و هو أن رسم المثلث

بحالِ الزّوايا لا يكون الّا للمهندس فالصّحيح أنّه لا يكونُ له أيضاً الّا بحسبِ الاسمِ دون الماهيّة فإنّ المهندس ما لم يعرف حقيقة المثلث، لا يُمكن أن يعرف حالَ زواياه، فكما كان من الحدود، حدودٌ شارحةٌ للاسم، و حدودٌ دالّةٌ على الماهيّة فكذلك الرّسوم.

### \* اشارة \*

الى اصناف من الخطاء تعرض في تعريف الاشياء بالحدّ و الرّسم

« و اذا عرفت نفعت بأنفسها و دلّت على أشكال لها في غيرها».

**اقول:** هذه اصولٌ نقلها عمّا يتعلّق بالحدود و الرّسوم من كتاب الجدول و هي و امثالها في ذلك الكتاب، يسمّى بالمواضع، و المواضع كلّ حكمٍ ينشعبُ منه أحكام آخر يمكن أن يجعل كلّ واحدٍ منها مقدّمة، فمن هذه الاصول، ما يتعلّق بالألفاظ، و منها ما يتعلّق بالمعاني، و قدّم المواضع اللفظيّة.

قوله: «و من القبيح أن يستعمل في الحدود الألفاظ المجازيّة و المُستعارة و الغريبة و الوحشيّة، بل يجب أن يستعمل فيها الألفاظ المناسبة النّاصّة المعتادة».

**اقول:** يُريد بالحدود، الأقوالُ الشّارحة مطلقاً، و اللفظُ المجازيّ و المُستعار<sup>١</sup> هما ما

١ - قوله: «و اللفظُ المجازيّ و المستعار» أقول: المجازُ ما يُطلق على غير ما وُضع له بقريّة يقتضى العدول عنه، أي عما وُضع له الى الغير من شبه، كما يُقال: زيد أسدٌ في الشّجاعة، فقوله: «في الشّجاعة» قريّة التّجوّز، أو نسبة كقوله: «و اسئل القرية» فنسبة السّؤال الى القرية، قريّة المجاز، أو أمرٍ عقليٍّ كما يُقال: «رأيت أسداً في الحماّم» فالعقل ينتقلُ الى التّجوّز من قريّة الحماّم و يفترقان بأنّ ذلك الاطلاق في المجاز كثيراً ما يكون مستمراً أو مشهوراً، و ربّما يلاحظ فيه الحقيقة بنائاً على الشّهرة كأنه صار في ذلك المعنى المجازيّ حقيقة، و في الاستعارة يكون مستبعداً، أي لا يكون مشهوراً فلا بدّ من ملاحظة الحقيقة فيه، و أنت خبيرٌ بأنّ هذا الفرق فيه ركاكة و سماجة. و الاولى أن يُقال: اللفظُ المستعمل في معنى، أمّا أن يكون موضوعاً له سواء كان وضعاً أو لا، أو ثانياً، أو لم يكن موضوعاً، فان كان موضوعاً، فأمّا أن يحتمل معنى آخر أو لا، فان لم يحتمل يسمّى اللفظ بالنّسبة الى ذلك المعنى نصّاً، و ان احتمل معنى آخر فأمّا أن يكون هذا الاحتمال مرجوحاً بالنّسبة الى احتمال معنى الاول أو مساوياً، أو راجحاً فان كان الاول، يسمّى

يُطلق على غير ما وضع له لقرينة تقتضى العدول عنه الى الغير من شبه، أو نسبة، أو أمرٍ عقلي، أو غير ذلك، و يقابلهما الحقيقة و يفترقان بأن ذلك الاطلاق فى المجاز يكون مستمراً و ربما لا يلاحظ الحقيقة فيه، و فى الاستعارة يكون مبتدعاً و يلاحظ كون ذلك الاطلاق ليس بحقيقى. فالمجاز فى المفردات كاطلاق الثور على الهداية، و النظر على الفكر، و فى المركبات كقوله تعالى: «واسئل القرية»<sup>١</sup>، و الاستعارة فى المفردات كذنب السرحان على الصبح الأول، و فى المركبات، كقوله تعالى: «واخفض جناحك»<sup>٢</sup>.

و الألفاظ الغريبة، هى التى لا يكون استعمالها مشهوراً، و يكون بحسب قومٍ و قوم، و يقابلها المعتادة. و الوحشية، هى التى تشتمل على تركيب ينتفـر الطبع عنه، و يقابلها العذبة. و اذا اجتمعت الغرابة و الوحشية فى لفظ، فقد سمج جداً و استعمال أمثال هذه الألفاظ فى التعريفات قبيح، لأنها محتاجة الى كشف و بيان، فيلزم احتياج قول الشارح الى قول شارح آخر.

و الألفاظ الخاصة هى التى تعبّر عن المقصود صريحاً و تزيل الاشتباه عما يكون فى معرضه، و يقابلها الموهمة و المغلفة و فى بعض النسخ بدل المعتادة «المعتدلة»، أى بين الركاكة العامية و المتانة المفرطة التى تعدل بالذهن عن فهم المعنى الى النظر فى اللفظ.

اللفظ بالنسبة الى المعنى الاول «ظاهر»، و ان كان الثانى يسمى «مجملاً»، و ان كان الثالث يسمى «مؤولاً». مثال النص الانسان، و الظاهر لفظ الكلام بالنسبة الى الكلام الملفوظ، و المؤول لفظ الكلام بالنسبة الى الكلام النفسانى. و المجل كالعين، بالنسبة الى الباصرة و الفؤارة، و المجاز لفظ الخمر بالنسبة الى العصير، باعتبار الاول و المستعار لفظ «الاسد» بالنسبة الى الرجل الشجاع. و الشيخ يريد بالالفاظ الخاصة النص، و الظاهر جواز استعماله فى التعريفات أيضاً. و انما قال من القبيح غير حاكم بعدم الجواز لأن ما يدل عليه بالالفاظ المجازية و القرينة لو استجمع شرايط التعريف لم يكن فيه خلل من حيث المعنى ألا أنه لما كان يحوج الى الاستكشاف، كان قبيحاً و فيه اشارة لطيفة الى أنه ان كان هناك قرينة دالة على المراد لم يقيح من حيث اللفظ أيضاً اذ القبح انما يكون لاجل الاحتياج الى الاستكشاف، م.



قوله : «فان اتفق أن لا يوجد للمعنى لفظاً مناسباً معتاداً فليخترع له لفظ من أشدّ الالفاظ مناسبة، و ليدلّ على ما أريد به، ثم يستعمل فيه».

**اقول:** قد يتفق ذلك في المفردات و قد يتفق في المركبات، و ذلك لأن الناظر في المعاني، ربما يدرك أشياء لم يدركها واضع لغته، أو يسنح له تركيب يحتاج اليه لم يسنح لواضع لغته، فلم يضع لها اسماً و يحتاج الناظر الى أن يعبر عنها فيضطر الى وضع الالفاظ بازائها، و إنما اشترط المناسبة فيه، لأن الانتقال عن المعاني الأصلية الى غيرها بسبب المناسبة فيه، لأن الانتقال عن المعاني الأصلية الى غيرها، بسبب المناسبة، كما في المجاز و الاستعارة و التشبيه و غيرها طريق مسلوك في جميع اللغات، و المخترع لفظاً على هذا الوجه، لا يكون خارجاً عن مذهب اللغة، و مثال المخترعات في المفردات «العقل» و «النفس»، و في المركبات «القياس» و «الاستقراء».

قوله : «و قد يسهو المعتبرون في تعريفهم، فربما عرفوا الشيء بما هو مثله في المعرفة و الجهالة، كمن يعرف الزوج بأنه العدد الذي ليس بفردي، و ربما تخطوا ذلك فعرفوا الشيء بما هو أخفى منه كقول بعضهم ان النار هو الاسطقس الشبيه بالنفس، و النفس أخفى من النار، و ربما تعدوا ذلك فعرفوا الشيء بنفسه، فقالوا: ان الحركة هي الثقل و ان الانسان هو الحيوان البشري، و ربما تعدوا ذلك فعرفوا الشيء بما لا يعرف الا بالشيء اما مصرحاً أو مضمرأ، اما المصريح فمثل قولهم: ان الكيفية فانها اما تخالف المساواة و المشكلة بأنها اتفاق في الكيفية، لا في الكمية و النوع و غير ذلك، و اما المضمر فهو أن يكون المعرف به ينتهي تحليل تعريفه الى أن يعرف بالشيء و ان لم يكن ذلك في أول الأمر، مثل قولهم: ان الاثنين زوج أول، ثم يحدون الزوج بأنه عدد ينقسم بمتساويين، ثم يحدون المتساويين بأنما شيان كل واحد منهما يطابق الآخر مثلاً، ثم يحدون الشئين بأنهما اثنان و لا يحد من استعمال الاثنين في حد الشئين من حيث أنهما شيان».

**اقول:** هي المواضع المعنوية، فمنها تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة و الجهالة، ثم بما هو أخفى، ثم بنفسه، ثم بما لا يعرف الا به، اما بمرتبة واحدة و هو دور ظاهر أو بمراتب و هو دور خفي، و جميع ذلك رديء على الترتيب المذكور، فالتعريف بالمساوي رديء لأنه لا يفيد المطلوب، و بالأخفى أردأ منه لأنه أبعد عن الافادة، و بنفس الشيء، أردأ منه

لأنَّ الأَخْفَى يُمكنُ أن يصير أقدم معرفة في بعض الصُّور، فيعرِّفُ به ولا يتصوَّرُ ذلك في نفس الشَّيء، والدَّورِيُّ أردأُ منه لأنَّ الأوَّلَ يقتضي أن يكون للشَّيء عى نفسه تقدِيمٌ واحد، والثَّاني يقتضي أن يكون له تقديمات<sup>١</sup> فوقَّ واحدةٍ، والدَّور الظَّاهر أشنع، والخفَى أردأُ في الحقيقة والأمثلة المذكورة في المتن.

١ - قوله: «و الثَّاني يقتضي أن يكون له تقديمات» أقول: وجهُ هذا بأن «ا» إذا توقَّف على «ب» و «ب» على «ج» و «ج» على «ا»، يلزم أن يتقدَّم على نفسه تقدِّمين لأنَّ «ا» يتوقَّف على «ب» و «ب» على «ا»، فيتوقَّف «ا» على نفسه، وإيضاً «ا» يتوقَّف على «ج» و «ج» على «ا»، فيتوقَّف «ا» على نفسه. فبحسب كُلِّ توقُّفٍ يحصلُ لالف، التَّقدُّم على نفسه وهذا أمَّا يتم في الدَّور بمراتب، وأجيب بأنَّ في الدَّور بمرتبَةٍ واحدةٍ أيضاً تقدِّمين لأنَّ «ا» يتقدَّم على نفسه و «ب». وأجيب بأنَّ المُراد استلزام الدَّور للماهية فيكونُ هناك شَيْء واحد تقديمات على نفسه فان «ا» لما توقَّف على «ب» و «ب» على «ا» توقَّف «ا» على نفسه، ثُمَّ نفس «ا» توقَّف على «ب» و «ب» على «ا» فيتوقَّف نفس «ا» على نفسه، ثُمَّ نفس نفس «ا» يتوقَّف على «ب» و «ب» على «ا» فيتوقَّف نفس نفس «ا» على نفسه وهلمَّ جرَّأ إلى أن يتعدَّد النَّفوس إلى غير النَّهاية وهذا آت في تعريف الشَّيء بنفسه فانَّ «ا» إذا توقَّف على نفسه، كان نفسه أيضاً يتوقَّف على نفسه وهلمَّ جرَّأ فهو أيضاً يقتضي أن يكون للشَّيء تقدِّمات على نفسه، إلى غير النَّهاية. فالفرق لا يكادُ يظهر إلَّا أن يحمل على الدَّور بمراتب. وأورد الامام على تمثيل التَّعريف بالمساوي في المعرفة، بتعريف الزَّوج بما ليس بفرد الاشكال من وجهين، أحدهما أنَّ التَّقابل بين الزَّوج والفرد، تقابل العدم والملكة والملكة أعرفُّ من العدم، فلا يكونُ مساوياً له في المعرفة و ثانيهما أنَّ الزَّوج يعرفُ بما ليس بفردٍ سواء كان الفرد وجودياً أو عديمياً فيتوقَّف على تعقُّل الفرد فلا يكون مساوياً له في المعرفة.

أجاب الشَّارح عن الأوَّل، بأنَّ الزَّوج والفرد، وإن كان ملكة و عدماً، بحسب الحقيقة إلَّا أنَّها ضدَّان في المشهور، والتَّمثيل أمَّا هو مبنئ على المشهور وبه يظهر الجواب عن الثَّاني لأنَّ تعريف الزَّوج لما كان ليس بفردٍ، كان الفرد داخلًا في تعريفه وهو مساوٍ له في المعرفة بحسب الشُّهرة فيكونُ تعريفاً بالمساوي إذ التَّعريف بالمساوي أعمُّ من أن يكون المساوي نفس المعرِّف أو جزءه كما في تعريف الشَّيء بنفسه و أمَّا أن تعقل المعروف موقوف على تعقُّل المعرِّف، فلا ينافي ذلك أمَّا المُنافي توقَّف تعقل المعرِّف م.

وقد أورد في مثال التعريف بالمساوى، تعريف الزوج بأنه ليس بفردٍ والزَّوجُ يُقابلُ الفرد، تقابلُ التَّضَادِّ بحسب الشُّهْرَةِ و تقابلُ العدم و الملكة بحسب الحقيقة، فتعريفُهُ به تعرفٌ بالمساوى بحسب الشُّهْرَةِ وهو مُراد الشيخ، و تعريفُ دورىٌ بحسب الحقيقة، لأنَّ العدم يُعرفُ بالملكة، فتعريفُ الملكة به يقتضى دوراً.

قوله: «وقد يسهو المعرفون فيكثرون الشَّيء في الحدِّ حيث لا حاجة اليه ولا ضرورة، أعنى الضرورة التي تتفق في تحديد بعض المركبات والاضافات على ما تعلم في غير هذا الموضوع، ومثال هذا الخطأ قولهم انَّ العدد كثرةٌ مجتمعةٌ من آحادٍ، والمُجتمعة من الآحاد هي الكثرة بعينها، ومثل من يقول: انَّ الانسان حيوانٌ جسمانيٌّ ناطقٌ والحيوان مأخوذٌ في حدِّه الجسم، حين يقال: أنَّه جسمٌ ذو نفسٍ حسَّاسٍ متحرِّكٌ بالارادة فيكونون قد كروا».

**اقول:** التكرار قد يقع للمحدود في الحدِّ، وقد يقع للحدِّ، وقد يقع لبعض أجزائه و ايضاً قد يقع بحسب الحاجة له، وقد يقع بحسب الضرورة، وقد يقع لاجتماعهما والرديء ما يشتمل على تكرار لا حاجة اليه ولا ضرورة فيه فمثال ما يكرر المحدود في الحدِّ، أن يُقال: الانسان حيوانٌ بشريٌّ، ومثال ما يكرر الحدِّ، أو بعضُ أجزائه ما ذكره الشيخ في تعريف العدد والانسان.

و التكرار بحسب الحاجة، كما يكون في الجواب عن سؤالٍ يشتمل على تكرار، كمن يسأل عن حدِّ الانسان الحيوان - مثلاً - و يحتاجُ المُجيب في جوابه الى ايراد حدَّيهما فيقع فيه تكرار، بحسب الحاجة و هو غيرُ قبيح بالنظر الى السؤال قبيح لو لا السؤال، و بحسبِ الضرورة كما يقع في حدود بعض المركبات، والاضافات والمركبات التي يقع في حدودها تكرارٌ هي ما تتركب عن الشَّيء و عن عرضيِّ ذاتي له فيقع الشَّيء مرَّةً في حدِّه و مرَّةً في حدِّ عرضيه الذاتى الذى يشتملُ حدُّه على ذكر معروضه ضرورةً - كما مرَّ - والمثال المشهور ههنا الألف الألفس<sup>١</sup>. فانَّ الألفس لا يُمكن أن يُحدَّأاً مع ذكر الألف،

١ - قوله: «و المثال المشهور ههنا ألف ألف ألف»، **اقول:** «الألفس»، يُوصف به الالف تارةً و صاحبُ الالف أخرى، فهو مقولٌ بالاشتراك على معنيين و قد وقع في عبارة القوم، أنَّه ألفٌ ذو

لأنَّ الفطوسة تعقيرٌ يختصُّ بالأنف، لا أى تعقيرٍ يتفقُ و «الأفطس» ههنا، غير الأفطس الذى يقالُ فى صفةٍ صاحبِ الأنف، حين يُقالُ الرَّجلُ الأفطس، لأنَّ هذا عرضٌ ذاتيٌّ بخلاف ذلك.

وقد قيل فى تفسير «الأفطس» أنه أما أنْف ذو تعقيرٍ أو التَّعقيرُ فى الأنف. <sup>١</sup> فعلى الأوّل يكون قولنا: أنْف أفطس، مشتقاً على تكرارٍ لا فائدةٍ فيه، لأنَّ أنْف، هو أنْف ذو تعقيرٍ و على الثَّانى لا يجوزُ أن يكون ذا تعقيرٍ، بل أنما يُسمّى صاحبِ الأنف، لأنَّ الأنف لا يكون له أنْف فضلاً عن أن يكون ذا تعقيرٍ، بل أنما يُسمّى صاحبِ الأنف «أفطس» لأنّه ذو تعقيرٍ فى الأنف فضلاً عن أن يكون ذا تعقيرٍ، بل أنما يُسمّى صاحبِ الأنف لأنَّ الأنف لا يكون له أنْف فضلاً عن أن يكون ذا تعقيرٍ، بل أنما يُسمّى صاحبِ الأنف، لأنّه ذو تعقيرٍ فى الأنف و حينئذٍ يكونُ معناه أنْف، هو شخصٌ ذو تعقيرٍ فى الأنف و كلاهما غير صحيحٍ، والصَّحيحُ أنْ

تعقيرٍ، أو ذو تعقيرٍ فى الأنف، حتّى يكون المعنى الأوّل صفةً الاتف و المعنى الثَّانى صفةً الرَّجل، و تعريفُ «الأفطس» اذا ضمنناه مع الاتف باحدهما غير جائزٍ، أمّا الاول فلأنَّ معنى الاتف الأفطس، يكونُ حينئذٍ أنْف هو أنْف ذو تعقيرٍ و هذا تكرارٌ لا فائدةٍ فيه، أمّا الثَّانى فلأنّه يكونُ معناه أنْف ذو تعقيرٍ فى الاتف فيلزمُ أن يكون للاتف أنْف و هو مُحالٌ! نعم، ذو التَّعقيرِ فى الاتف، هو صاحبِ الاتف و الأفطس بهذا المعنى، ليس عرضاً ذاتياً للاتف، فلا يُمكن أخذهُ فى تعريفِ الأفطس الذى هو غيرُ ذاتي و الّا لكانَ معناه أنْف هو شخصٌ ذو تعقيرٍ فى الاتف، فقد بان أنْ ما ذكره من المعنيين، يمتنعُ أن يكونَ معنى الأفطس الذى هو عرضٌ ذاتيٌّ وحداً له، والصَّحيحُ أنْ يُقال: الأفطسُ ذو تعقيرٍ يختصُّ بالأنف أو لا يكونُ الّا للاتف فيكونُ ذا شىءٍ لا يكونُ ذلك ثابتاً له و هو محال. و اعلم أن الفرق بين الانسان الحيوان و بين الاتف الأفطس، فى احتمال الحدِّ الأوّل على التَّكرار و الخارجى الثَّانى على التَّكرار الضَّرورى ليس بيّنٍ، اذ التَّكرار فى الأوّل كما كان بالنظر الى السَّؤال و التَّركيب الواقع فيه، كذلك التَّكرار فى الثَّانى فأنّه لم يجمع فى السَّؤال بين الاتف و الأفطس، لما وقع تكرر فى حدّه، و الحقُّ أن الشَّيخ لم يفرق بين التَّكرار الخارجى و الضَّرورى، بل سلك بهما فى مسلَكٍ واحدٍ، فقال: رُبما يسهون فيكثرون من غيرِ حاجةٍ و ضرورةٍ و تلك الحاجةُ و الضرورة، كما فى المَرَكبات الاضافيات الّا أنْ ضرورة التَّكرار أمّا بحسب الدَّات، كما فى الاضافيات، أو بحسب الغير، كما فى المَرَكبات، م.

تفسير الأفطس، هو ذو تعبيرٍ لا يكونُ أَلَّا للأنف و حينئذٍ لا يمكنُ أن يكون صاحب الأنف أفطس، لأنّه لا يكون ذا شيءٍ لا يكونُ ذلكَ الشيءَ له و يكون معنى أنف «أفطس»، أنف هو ذو تعبيرٍ لا يكونُ أَلَّا للأنف. و أمّا التكرار في الإضافات، فسيجيءُ بيانه.

قوله: «و هذان المثالان قد يُناسبان بعض ما سلف مما سبقت اليه الإشارة و لكنّ الاعتبار مختلف».

فبعض ما سلف، هو تعريف الشيء بنفسه و بما لا يعرف أَلَّا به، و المُناسبةُ هو وقوعُ التكرار فيهما و ذلك لأنّ تعريف الشيء بنفسه، إنّما يشتملُ على تكرار لكنّه يكونُ للمحدود في الحدّ و في هذين المثالين، يكون للحدّ أو لبعض أجزائه و لكنّ الاعتبار مختلفٌ لأنّ السهو من جهة تعريف الشيء بما يقتضى تقديم معرفته على نفسها، غيرُ السهو من جهة تكرارٍ لا يحتاجُ اليه و لا ضرورة فيه.

قوله: «و اعلم أن الذين يعرفون الشيء بما لا يعرف أَلَّا بالشيء، هم في حكم المكرّرين للمحدود في الحدّ».

و ذلك لأنّ القائل الكيفيّة ما بها يقعُ المُشابهة كأنّه يقول الكيفيّة ما بها يقع اتفاق في الكيفيّة، و هذا تكرارٌ للمحدود في الحدّ المراد بيان التّناسب من الجانبين.

### \* وهم و تنبيهة \*

أنّه قد يظنُّ بعض النَّاس أنَّه لما كان المُتضايغان يعلمُ كلَّ واحدٍ منهما مع الآخر أنَّه يجبُ من ذلك أن يعلم كلَّ واحدٍ منهما بالآخر فتؤخذُ كلَّ واحدٍ منهما في تحديد الآخر جهلاً بالفرق بين ما لا يعلم الشيء أَلَّا معه و بين ما لا يعلم الشيء أَلَّا به، و ما لا يعمل الشيء أَلَّا معه يكونُ لا محالة مجهولاً مع كون الشيء مجهولاً، و معلوماً مع كونه معلوماً، و ما لا يعلم الشيء أَلَّا به يجبُ أن يكون معلوماً قبل الشيء لا مع الشيء. و من القبيح الفاحش، أن يكون إنسانٌ لا يعلم ما «الابن» و ما «الأب»! فيسئل ما الأب، فيقال: هو الذي له ابن. فيقول: لو كنت أعلم الابن لما احتججت الى استعلام الأب، اذ كان العلم بهما معاً ليس الطريق هذا، بل هيئنا ضرباً آخر من التلطف مثل أن يقال - مثلاً -: إن الأب حيوان

يولد آخرًا من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك! فليس في جميع أجزاء هذا التبيين شيء بالابن ولا فيه حوالة عليه.

المُتضايغان يكونان معاً في الوجود والعقل. فتعريف أحدهما بالآخر، تعريف للشيء بالمساوي. فيجب أن يعرف كل واحدٍ منهما بإيراد السبب الذي يقتضى كونهما متضايغين ليتحصلاً منه معاً في العقل، ويخصّ البيان بالذي يرادّه تعريفه منهما وهذا يستدعى تلطّفاً، ومثاله ما ذكره في حدّ الأب، أنّه حيوانٌ يولد آخرًا من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك، فالحيوان هو الأب والآخر من نوعه هو الابن لكنهما أخذاً عارين عن الاضافة، و«من نطفته» سببٌ تضايغهما، ومن حيث هو كذلك، تكرارٌ ضروريٌ لما مضى وهو الذي يُضيف معنى الاضافة الى الحيوان الذي هو الابن ويخصّ البيان به لأنّ الأب أمّا يكون مضافاً الى الابن، من هذه الحيثيّة.

قوله: «ولا تلتفتُ الى ما يقوله صاحب «ايساغوجي» في باب رسم الجنس بالتّوع و قد تكلم عليه في كتاب «الشفاء». فهذا هو الآن ما أردناه من الاشارة الى تعريف التركيب الموجّه نحو التّصوّر ونحن منتقلون الى تعريف التركيب الموجّه نحو التصديق».

**اقول:** رسم الجنس في التّعليم الأوّل، بأنّه المقول على كثيرين مختلفين بالتّوع في جواب «ما هو»، ورسم التّوع بأنّه المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب «ما هو». فوقع دورٌ في ظاهر الرّسمين، وحمله فرفوريوس صاحب «ايساغوجي» على أنّ المُضامين لما كان ماهيّة كل واحدٍ منهما بالقياس الى الآخر، فوجب أن يؤخذ كل واحدٍ منهما في حدّ الآخر.

وأشار الشيخ في «الشفاء» الى أنّه ليس بحلّ الشكّ، بل بزيادة الشكّ بتعميمه جميع المُتضايغات، ثمّ يبيّن أنّ ما كان بازاء لفظ التّوع في اللّغة اليونانية كان في الوضع الأوّل، يدلّ على صورة الشّيء و حقيقته ثمّ نقل بحسب الاصطلاح الى أحد الخمسة، فالنّوع المُستعمل في حدّ الجنس، هو بالمعنى الأوّل اللّغوي فكأنّه قال: الجنس هو المقول على كثيرين مُختلفين بالحقيقة في جواب «ما هو». ثمّ عرّف النّوع المُصطلح بالجنس و لم يكن دوراً.

## التَهْجُ الثَّالِثُ فِي التَّرْكِيبِ الْخَبْرِيِّ

### \* اِشَارَةٌ إِلَى أَصْنَافِ الْقَضَايَا \*

«هذا الصَّنْفُ مِنَ التَّرْكِيبِ الَّذِي نَحْنُ مُجْمِعُونَ عَلَى أَنْ نَذْكُرَهُ، هُوَ التَّرْكِيبُ الْخَبْرِيُّ وَهُوَ الَّذِي يُقَالُ لِقَائِلِهِ: أَنَّهُ صَادِقٌ فِيمَا قَالَهُ أَوْ كَاذِبٌ».

قِيلَ: عَلَيْهِ الصَّدَقُ الْكَذِبُ، لَا يُمَكِّنُ أَنْ يَعْرِفَا أَلَّا بِالْخَبَرِ الْمُطَابِقِ وَغَيْرِ الْمُطَابِقِ. فَتَعْرِيفُ الْخَبَرِ بِهِمَا، تَعْرِيفٌ دَوْرِيٌّ. وَالْحَقُّ<sup>١</sup> أَنَّ الصَّدَقَ وَالْكَذِبَ، مِنَ الْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ

---

١ - قوله: «وَالْحَقُّ»، أَقُولُ: تَعْرِيفُ الْخَبَرِ بِالصَّدَقِ وَالْكَذِبِ، تَعْرِيفٌ رَسْمِيٌّ لِأَنَّهَا عَرْضَانِ ذَاتِيَانِ لِلْخَبَرِ، خَارِجَانِ عَنْهُ، أَمَّا أَوْرَادُهُ فِي تَعْرِيفِهِ لِتَفْسِيرِ اسْمِهِ وَتَعْيِينِ مَعْنَاهُ مِنْ بَيْنِ سَائِرِ الْمَرْكَبَاتِ فَإِنَّ لَنَا أَقْوَالَ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ لَهَا أَنَّهَا صَدَقَتْ أَوْ كَذَبَتْ، وَأَقْوَالَ لَا يَصِحُّ ذَلِكَ كَالْتَمْنَى وَالتَّرَجُّى وَالِاسْتِفْهَامِ وَغَيْرِهَا، وَمَعَانِي تِلْكَ الْأَقْوَالِ وَهَذِهِ الْأَقْوَالُ وَاضِحَةٌ حَاصِلَةٌ فِي الْعَقْلِ أَلَّا أَنَّهَا التَّبَسُّ الْاسْتِفْهَامِ وَغَيْرِهَا، وَمَعَانِي تِلْكَ الْأَقْوَالِ وَهَذِهِ الْأَقْوَالُ وَاضِحَةٌ حَاصِلَةٌ فِي الْعَقْلِ أَلَّا أَنَّهَا التَّبَسُّ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ حَتَّى إِذَا أُطْلِقَ لَفْظُ «الْخَبَرِ»، لَمْ يَتَّعَيْنِ مَفْهُومٌ، وَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّهُ يُطْلَقُ عَلَى أَىِّ مَعْنَى مِنْ تِلْكَ الْمَعَانِي الْحَاصِلَةِ عِنْدَ الْعَقْلِ، وَلَمَّا كَانَ الصَّدَقُ وَالْكَذِبُ مِنَ الْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ لِلْخَبَرِ، فَهُمَا يُعَيِّنَانِ مَعْنَاهُ وَيُلَخِّصَانِهِ عَنِ الْإِتْبَاسِ، وَهُمَا لَا يَحْتَاجَانِ إِلَى التَّعْرِيفِ لَوْضُوحَهُمَا عِنْدَ الْعَقْلِ. غَايَةُ مَا فِي الْبَابِ وَأَمَّا يَلْزَمُ لَوْ احتِاجَ الصَّدَقُ وَالْكَذِبُ إِلَى الْبَيَانِ بِلَفْظِ الْخَبَرِ، وَالحَاصِلُ أَنَّ مَعْنَى الْخَبَرِ لَهُ اعْتِبَارَانِ، الْأَوَّلُ مِنْ حَيْثُ هُوَ هُوَ، وَالثَّانِي مِنْ حَيْثُ هُوَ مَدْلُولُ الْخَبَرِ. فَمَعْرِفَةُ الصَّدَقِ وَالْكَذِبِ، مَوْقُوفَةٌ عَلَى مَعْرِفَةِ مَعْنَى الْخَبَرِ، مِنْ حَيْثُ هُوَ، وَمَعْنَى الْخَبَرِ مِنْ حَيْثُ هُوَ، مَدْلُولُ لَفْظِ الْخَبَرِ يَتَوَقَّفُ عَلَى مَعْرِفَةِ الصَّدَقِ وَالْكَذِبِ، فَلَا دَوْرَ، وَهَذَا كَمَا إِذَا تَعَقَّلْنَا عِدَّةَ مَعَانٍ مِنْهَا الْحَيَوَانَ وَأَرَدْنَا تَعْيِينَهُ وَتَمْيِيزَهُ مِنْ بَيْنِ تِلْكَ الْمَعَانِي فنَقُولُ: ذَلِكَ الَّذِي هُوَ جَنْسُ الْإِنْسَانِ فَهَذِهِ الْخَاصَّةُ عَيْنُ مَعْنَاهُ وَلَا يُقَالُ: أَنَّهُ تَعْرِيفٌ دَوْرِيٌّ مِنْ حَيْثُ أَنَّ مَعْرِفَةَ الْإِنْسَانِ مَوْقُوفَةٌ عَلَيْهِ. م

للخبر. فتعريفُهُ بهما تعريفٌ رسميٌّ أُورد تفسيراً للاسم و تعييناً لمعناه من بين سائر التراكيب و لا يكون ذلك دوراً، لأنَّ الشَّيء الواضح، بحسب ماهيته، رُبما يكون ملتبساً في بعض المواضع بغيره و يكون ما يشتملُ عليه من أعراضه الذاتية الغنيّة عن التعريف أو غيرها ممّا يجرى مجراها عارياً عن الالتباس، فايّادُهُ في الإشارة الى تعيّن ذلك الشَّيء، أمّا يلخّصه و يجرّده عن الالتباس، و أمّا يكون دوراً لو كانت تلك الأعراض أيضاً مفتقرة الى البيان بذلك الشَّيء، و ههنا أمّا يحتاجُ الى تعيين صنفٍ واحدٍ من أصناف التركيبات فيه اشتباه، لأنّهلم يتعيّن بعد و ليس في الصدق الكذب اشتباه فيمكننا أن نقول: أنا نعى بالخبر، التركيبُ الَّذي يشتمل حدّ الصدق و الكذب عليه، كما لو وقع اشتباه في معنى الحيوان - مثلاً - فيمكننا أن نقول: أنا نعى به ما يقعُ في تعريف الانسان، موقع الجنس و لا يكون دوراً.

قوله: «و أمّا ما هو مثل الاستفهام و الالتماس و التّمنّي و التّرجّي و التّعجّب و نحو ذلك، فلا يُقال فيها صادق أو كاذب، إلّا بالعرض من حيث قد يعرّض بذلك عن الخبر». و في بعض النسخ: «من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر»، و هذا تأكيدٌ لما ذهبنا اليه. فأنّه قد صرّح بأن الصدق و الكذب، يعرضان لتركيبٍ واحدٍ هو الخبر، و لا يُعرضان لغيره من التركيبات إلّا بعد صيورتها خبراً بالقوّة، و التّعريض بالاستفهام عن الخبر كما يُقال: ألسنت قلت كذا و يُرادُ به أنّك قلت، و بالالتماس كما يقال: تفضّل بكذا و يُراد به أنّي أريد تفضّلك به، و كذلك في سائرهما.

قوله: «و أصناف التركيب الخبري ثلاثة»<sup>١</sup>.

١ - قوله: «و أصناف التركيب الخبري»، الحملُ و الشرطي المتّصل و المنفصل لها اعتباران، أحدهما بحسب ما صدق عليه، و ثانيهما بحسب مفهوماتنا فإذا اعتبرنا القضايا التي صدقت عليها، فلا شكّ أنّها لا يختلفُ إلّا بحسب العوارض. فإنّ قولنا: طلوع الشمس، مستلزمٌ لوجود النّهار لا يُخالف قولنا، ان كانت الشمس طالعةً، فالنّهار موجودٌ إلّا بأمرٍ عارضٍ يتعلّق بالتركيب و إلّا فلا تفاوت في المعنى المعقول منهما الَّذي هو الخبر بالحقيقة، فلا يكونُ أنواعاً بهذا الاعتبار



و ذلك لأنَّ التَّركيبَ اَمَّا أن يكون أوَّلَ تركيبٍ يقعُ عن مُفردات أو ما فى قوَّتِها، أو لا يكون، بل يكونُ ممَّا تركَّبَ مرَّةً أو مراراً، اَمَّا المُفردات فالتَّركيبُ المُشتملُ على الحُكم منها لا يكونُ اَلَّا بحملِ البعض على البعض، أو سلبُهُ عنه و هو الحملی، و اَمَّا المُركَّبات بالتَّركيبِ الأوَّلَ المذكور و ما بعده فالتَّركيبُ المُشتمل على الحُكم اذا طرء عليها لم يُمكن أن يجعل بعضها محمولاً على البعض. فانَّ بعضَ الأقوال الجازمة لا يكونُ البعض الآخر فاذن، لا يُدعى من أن يعلِّق بعضها ببعضٍ بوجود نسبة أو لا وجودها بينها، و النسبة تقتضى اَمَّا اتِّصالاً أو انفصالاً فالَّذى يعتبرُ فيه وجود اتِّصال أولاً و جودُهُ هو المتصل و الذى يعتبرُ فيه وجود انفصال أو وجوده هو المنفصل، فاذن التَّركيبُ الخبريُّ ثلاثة و اَمَّا قال: «و أصنافُ التَّركيبِ الخبريِّ» و لم يقل: و أنواعه نظراً الى المواد، و ذلك لأنَّنا اذا قلنا: طلوعُ الشَّمسِ مستلزمٌ لوجود النَّهار أو قلنا: اذا كانت الشَّمسُ طالعة، فالنَّهار موجودٌ، لم يتغيَّر ماهيَّة الخبر، فى قولنا عن خبريَّتِهِ المُتعيَّنة و قد تغيَّر التَّركيبُ بالحمل و الوضع، فاذن هذه الامور، لا مدخل لها فى تحصيلِ ماهيَّات الأخبار المُتعيَّنة، فليست بفصول لها بل هى عوارض تلحقُها بحسبِ ما يقتضيه أحوالها الخارجة بعد تحصيلِ خبريَّتِها فيصيرُها أصنافاً، و اذا نظرنا الى الصُّور، فلا شكَّ فى أنَّ الحملی و الشرطيَّ نوعان تحت الخبر و كذا المتصل و المنفصل تحت الشرطيَّ و حينئذٍ ينبغى أن يحمل الاصناف فى قوله: على الوضع للغوى، دون الاصطلاحى.

قوله: «أولُّها الذى يسمَّى الحملی و هو الذى يحكمُ فيه بأنَّ معنى محمولٌ على معنى أو ليس بمحمول عليه، مثاله قولنا: الانسانُ حيوانٌ أو لا انسان، ليس بحيوان فالانسان و ما يجرى مجراه فى أشكال هذا المثال، هو المسمَّى بالموضوع و ما هو مثل الحيوان هيئتها فهو المسمَّى بالمحمول، و ليس حرف سلبٍ».

بل أصنافاً، اَمَّا اذا اعتبرنا مفهوماتها فهى مختلفة بحسب الحقيقة فيكونُ أنواعاً، و ذلك ظاهرٌ. و فى قوله «حقيقةُ الشرط هى تعليقُ أحد الحُكَمين بالآخر» كلامٌ، لأنَّه ان أراد بالتعليق نسبة أحد الحُكَمين الى الآخر، فلا نسلمُ أنَّه حقيقةُ الشرط ظاهرٌ أنَّه ليس كذلك، و ان أراد به اتِّصال أحد الحُكَمين بالآخر فمسلَّم، لكنَّه ليس بموجودٍ فى المُتصلة و المُنفصلة. م

ما يعدمُ الحمل فيه أغنى السَّالبة يُسمى أيضاً حملياً لأنَّ الأعدام قد تلحقُ بالملكات في بعض أحكامها.

قوله : «و الثاني و الثالث يسمونها الشرطي».

أما المتصل، فاستحقاقه لأن يسمى شرطياً بحسب اللغة العربية ظاهر، و أما المنفصل، فيلحق به لأنه يشاكله في التركيب، و أيضاً حقيقة الشرط هي تعليق أحد الحكمين بالآخر و هو موجودٌ في كليهما على السواء فلذلك سمينا شرطين.

قوله : «و هو ما يكون التآليف فيه بين خبرين، قد أخرج كل واحدٍ منهما عن خبريته الى غير ذلك، ثم قرن بينهما ليس على سبيل أن يقال ان أحدهما هو الآخر كما كان في الحمل بل على سبيل أن أحدهما يلزم الآخر و يتبعه».

و ذلك لاتقطاع تعلق الصدق و الكذب بهما، حال كونهما جزئى شرطي و وجود تعلّهما بالمؤلف.

قوله : «و هذا يسمى المتصل و الوضعي، أو على سبيل أن أحدهما يُعاند الآخر و يُباينه و هذا يُسمى المنفصل. مثال الشرطي المتصل قولنا: اذا وقع خطٌ على خطين متوازيين كانت الخارجة من الزوايا، مثل الداخلة المقابلة و لولا «اذا» و «كانت»، لكان كل واحدٍ من القولين خبراً بنفسه. مثال الشرطي المنفصل قولنا: اما أن يكون هذه الزاوية حادة أو منفرجة، أو قائمة و اذا احذفت «اما» و «أو»، كانت هذه قضايا فوق واحدة».

أما يُسمى المتصل وضعياً، لأنه يشتمل على وضع المقدّم المستلزم للتالي، فإن الشرط فيه لا يقتضى التشكك في المقدّم، كما ذهب اليه قوم، بل يقتضى تعلق الحكم بوضعه فقط، و باقى الفصل غنى عن الشرح.

### \* اشارة الى السلب و الايجاب \*

«الايجاب الحملى، مثل قولنا: الانسان حيوانٌ و معناه أن الشئ الذى نفرضه في الذهن انساناً كان موجوداً في الأعيان، أو غير موجودٍ فيجب أن نفرضه حيواناً و نحكمُ

عليه بأنه حيوان من غير زيادة «متى» وفي أى حال، بل على ما يعمُّ الموقت والمقتد ومقابليهما. والسلب الحملى هو مثل قولنا: الانسان ليس بجسم وحاله تلك الحال». ليس من شرط موضوع القضية، ان يكون موجوداً فى الأعيان، فانّا نحكم على موضوعات ليست بموجودة فى الأعيان أحكاماً ايجابيةً، فضلاً عن السلبية كما نحكم على أشكال هندسية لم يحكم بوجودها، ولا أن لا يكون موجوداً فى الأعيان فانّا نحكم أيضاً على موضوعات موجودة كالعالم وما فيه، بل من شرطه أن يكون متمثلاً فى الذهن مفروضاً شيئاً ما بالفعل كقولنا: الانسان، فانه ينبغى ان نفرضه فى الذهن انساناً بالفعل فقط، ثم اذ حكمنا عليه بأنه كذا أو ليس كذا، فلسنا نريد أن هذا الحكم، حاصل فى وقت ما، معين أو غير معين أو فى جميع الأوقات، ولا أنه حاصل من حيث لا نعتبر فيه توقيتاً أصلاً حتى لو أردنا أن نوقته لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم<sup>١</sup> ولا نريد أيضاً أنه حاصل بشرط أو قيد، مثلاً بشرط كونه انساناً أو غير ذلك ولا أنه حاصل من حيث لا نعتبر فيه شرطاً أصلاً حتى لو أردنا أن نوقته بشرط لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم، بل نريد أن الحكم حتى حاصل فقط، من حيث يحتمل اقترانه بالتوقيت واللآتوقيت والتقييد. ولنا أن نلحق به ما شئنا من ذلك فيصير بسبب اقترانه به مخصصاً يرتفع عنه ذلك الاحتمال العام لجميعها أما قبل اللاحق فمجرد عن جميع ذلك، فهذا مفهوم مجرد الحكم؛ بالاجاب كان أو بالسلب.

قوله : «و الاجاب المتصل هو مثل قولنا: ان كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود، أى: ذا فرض الأول منها المقرون به حرف الشرط ويسمى المقدم، لزمه الثانى المقرون به حرف الجزاء ويسمى التالى، أو صفة من غير زيادة شىء آخر بعد، والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم أو الصفة مثل قولنا: ليس اذا كانت الشمس طالعة، فالليل موجود، و الاجاب المنفصل مثل قولنا: اما أن يكون هذا العدد زوجاً و اما أن يكون فرداً و هو

١ - قوله: «حتى لو أردنا أن نوقته لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم» اقول: المخالفة أنما لزمتم لو اعتبر فى الحكم عدم التوقيت أو عدم اعتباره، وهكذا قوله: «حتى لو أردنا أن نقيده بشرط لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم». م

الَّذِي يوجبُ الانفصالَ والعناد، والسَّلْبُ المنفصل، هو ما يسلُبُ هذا الانفصالَ والعنادَ مثل قولنا: ليسَ اَمَّا أن يكونَ هذا العددُ زوجاً واما أن يكونَ منقسماً بمتساويين».

**اقول:** الاتِّصالُ قد يكونُ بلزوم، كما في قولنا: ان كانت الشمس طالعة، فالتَّهَار موجود، قد يكون باتِّفاق، كقولنا: ان كانت الشمس طالعة، فالجِمارُ ناهقٌ ويشملها الصَّحبة المطلقة والايجابُ المتل، هو الحكم بوجود لزوم التَّالي للمقدِّم أو صحبته اِياء وان لم يكن اللزوم معلوماً ولا الاتِّفاقُ سواء كان كُلُّ واحدٍ من المقدِّم والتَّالي موجبة أو سالبة من غير تقييدٍ ولا تقييدٍ أو توقيتٍ ولا توقيتٍ، والسَّلْبُ فيها هو الحكمُ بلا وجود هذا اللزوم أو الصَّحبة كذلك، والايجابُ في المُنفصلة هو الحكم بوجود الانفصال والعناد بين أجزائها، والسَّلْبُ هو الحكم بلا وجوده سواء كانت أجزائها موجبةً أو سالبةً أو مختلطةً منها، وأجزاء الانفصال لا يستحقُّ أن يُسمَّى مقدِّماً و تالياً فان سميت كانت مجازاً و ذلك لأنها غير متميِّزة بالطَّبع اذ لا تفاوت في تقديم أيها اتفق، ولأنها يجوزُ أن يكون فوق اثنين و لذلك ذكر الشيخ التَّسمية بهما في المُتصلة دون المنفصلة.

### \* اشارة الى الخصوص والاهمال والحصص \*

«اذا كانت القضيةُ حمليَّةً وموضوعها شيء جزئيٌ سميتُ مخصصة، اما موجبة و اما سالبة، مثل قولنا: زيدٌ كاتب، زيدٌ ليس بكاتب، و اذا كان موضوعها كلياً ولم يتبين كميَّة هذا الحكم، أعني: الكليَّة والجُزئية بل اهل فلم يدلَّ على أنَّه عامٌ لجميع ما تحت الموضوع، أو غيرُ عامٌ سميتُ مهملة، مثل قولنا: الانسان في خسر<sup>١</sup>، ليس الانسان في خسر.

فان كان ادخال الألف واللام، يُوجب تعميماً وشركةً و ادخال التَّوئين، يوجب تخصيصاً فلا مهملة في لغة العرب، و يطلب ذلك في لغة أخرى، و اما الحقُّ في ذلك فلصناعة النَّحو ولا تُخالطها غيرها، و اذا كان موضوعها كلياً و بين قدر الحكم و كميَّة موضوعه فانَّ القضية تُسمَّى محصورة، فان كان بين أنَّ الحكم عامٌ سميتُ القضية كليَّة، و هي اما موجبة مثل قولنا: كُلُّ انسان حيوان، و اما سالبة مثل قولنا: ليس واحد من الناس

بحجر».

و جميع ذلك ظاهر.

قوله: «و ان كان ائما يئن أن الحكم فى البعض و لم يتعرض للباقي، أو تعرض بالخلاف فالمحصورة جزئية، اما موجبة كقولنا: بعض الناس كاتب، فنقول الحكم على البعض، لا ينافى الحكم على الكل. فان بعض الناس حيوان، كما أن كلهم حيوان، بل الحكم الكلى يصدق معه الجزئى ولا ينعكس».

ولذلك كان الجزئى أعم صدقاً من الكلى، وقد يسبق الى بعض الأوهام أن تخصيص البعض بالحكم، يدل على كون الباقي بخلافه و ألا فلا فائدة للتخصيص و ذلك ظن لا يجب أن يحكم على أمثاله، ائما الواجب أن يحكم على ما يدل الكلام عليه بالقطع دون ما يحتمله، والحاصل أن صيغة المحصورة الجزئية، تدل على حكم الجزئى بالقطع مع الاحتمال الكلى ان لم يتعرض للباقي، و مع عدم احتماله ان تعرض و ذكر أن الباقي بخلافه.

قوله: «و اما سالبة كقولنا: ليس بعض الناس بكاتب، أو ليس كل انسان بكاتب فان فحواهما واحد<sup>١</sup> و ليسا يعلمان فى السلب».

١ - قوله: «فان فحواهما واحد» اقول: الفحوى ما يفهم من اللفظ على سبيل القطع و «ليس كل» و «ليس بعض» فحواهما السلب الجزئى، أما ليس بعض فظاهر، و أما «ليس كل» فلاته صيغة السلب عن الكل، و السلب عن الكل، لا يخلو اما أن يكون بالسلب الكلى، أو بالسلب الجزئى، و أياً ما كان فالسلب الجزئى لازم، فما يلزم كل على سبيل القطع ليس ألا السلب الجزئى، و أما السلب الكلى فمحتمل، و فيه نظر، لانه ان أراد بالسلب عن الكل السلب عن كل واحد فهو السلب الكلى، و ان أراد السلب عن الكل، من حيث هو كل، فلا نسلم أنه اما بالسلب الكلى أو الجزئى، لجواز السلب عن المجموع و الاثبات لكل واحد. و الجواب أن سلب كل واحد، يمكن أن يعقل على وجهين؛ أحدهما رفع المحمول عن كل واحد و بهذا الوجه يكون سلباً كلياً، و ثانيهما رفع اثبات كل واحد بمعنى أن اثبات المحمول لكل واحد مرفوع لا أن الاثبات عن كل

أما قولنا: ليس بعض النَّاسِ بكاتبٍ، فهو صيغةٌ مطابقةٌ للسَّلبِ الجُزئِيِّ محتملةٌ لأنَّ يصدق معها السَّلبُ الكلِّيُّ - كما مرَّ - وأما قولنا: ليس كلُّ انسانٍ بكاتبٍ، فهو صيغةُ السَّلبِ عن الكلِّ، لا للسَّلبِ الكلِّيِّ ولا للسَّلبِ الجُزئِيِّ، أعني أنَّه يدلُّ على سلبِ الكتابةِ عن جميعِ النَّاسِ، لا عن كلِّ واحدٍ منهم ولا عن بعضهم، ويحتملُ أن يصدق معه، أمَّا السَّلبُ الكلِّيُّ وأمَّا السَّلبُ الجُزئِيُّ، لا يُمكنُ أن يخلو عنهما معاً في نفس الأمر، لكنَّه إذا صدق الكلِّيُّ صدق الجُزئِيُّ من غير انعكاسٍ، فالجُزئِيُّ صادقٌ معه دائماً دون الكلِّيِّ، والحاصلُ أنَّ هذه الصَّيْغَةَ تستلزمُ السَّلبَ الجُزئِيَّ قطعاً ويحتملُ معه السَّلبَ الكلِّيَّ كما كانت الصَّيْغَةُ الاولى من غير تفاوتٍ وهذا معنى قوله: «فإنَّ فحواهما واحدٌ ليسا بعمَّانٍ في السَّلبِ» وفحوى الكلامِ هو ما يفهم عنه على سبيل القطع سواءً دلَّ عليه بالوضع أو بالعقل.

قوله: «واعلم أنَّه وان كان في لغة العرب قد يدلُّ بالآلف واللام على العموم فإنَّه قد يدلُّ به على تعيين الطَّبيعة فهناك لا يكون موقع الألف واللام هو موقع كلِّ، الا ترى أنَّك تقول: الانسان عامٌّ ونوعٌ ولا تقول: كلُّ انسانٍ عامٌّ ونوعٌ، وتقول: الانسان هو الضَّحَّاك ولا تقول: كلُّ انسان هو الضَّحَّاك، وقد يدلُّ به على جزئِيٍّ، جرى ذكره أو عرف حاله فتقول: «الرجل» وتعني به واحداً بعينه ويكون القضية حينئذٍ مخصوصة. واعلم أنَّ اللفظ الحاصر، يُسمَّى سوراً مثل «كلِّ» و«بعض» و«لا واحد» و«لا كلِّ» و«لا بعض» وما يجرى هذا المجرى، مثل «طُرّاً» و«أجمعين» و«مثل هيج» - بالفارسيَّة - في الكلِّيِّ السَّالبِ».

قد ذكرنا أنَّ المعاني الأصلية<sup>١</sup> التي سمَّيناها بالطَّبايع، فإنَّها من حيثُ هي، لا كليَّة ولا

---

واحد مرفوع و فرق ما بينها ظاهر فالمرادُ بالسَّلبِ عن الكلِّ هيها هو هذا الوجه، ورفعُ اثبات كلِّ واحدٍ أمَّا برفعِ الاثبات عن كلِّ واحدٍ هو السَّلبُ الكلِّيُّ، أو برفعِ الاثبات عن البعض وهو السَّلبُ الجُزئِيُّ فقد تبَيَّن الحصر. م

١ - قوله: «قد ذكرنا أنَّ المعاني الأصلية» اقول: أَلْمَحْكُومُ عليه في الحُمْلِيَّةِ أمَّا الطَّبيعيةُ من حيثُ هي، أو الطَّبيعةُ مع لاحقٍ والاولى المُهملةُ كقولنا: «الانسان نوع»، فإنَّ الالف واللام، فيه

جزئية، لا عامة ولا خاصة، ولا كثيرة ولا واحدة، وأما يصير شيئاً من ذلك بانضياف لا يحقُّ إليها يختصّها به، فلا يخلو تلك البايع أما أن يحكم عليها من حيث هي أو يحكم عليها مع لاحقٍ يقتضى تعميم الحكم أو تخصيصه أو مع لاحقٍ يجعلها واحداً شخصياً معيناً، ويحصل من الأول قضيه مهلمة، ومن الثانى محصورة كلية أو جزئية، ومن الثالث مخصوصة، والألف واللام، يدلُّ بالاشتراك على الأحوال الثلاثة أما على العموم ويسمى لام الاستغراق، فكما فى قولنا: الانسان حيوان، أى كُلُّ انسان وهى محصورة كلية، وأما على التخصيص ويسمى لام العهد، فكما فى قولنا: قال الشيخ وهى مخصوصة، وباقي الفصل ظاهر.

للطبيعة لا للعموم والآ لكان معناه كل واحد مما صدق عليه انسان نوع و معلوم أنه كاذب كقولنا: الانسان هو الضاحك، فإن معناه انحصار الضاحك فى الانسان. فلو كان الالف واللام للعموم، لكان منحصراً فى كل واحدٍ من الانسان، لكن انحصار الحكم فى شىء، يقتضى عدم ثبوته للغير، فيكون فيه الضاحك ثابتاً لكل واحدٍ وغير ثابتٍ وهو خلفٌ و تناقض، والثانية أما أن يكون اللاحق يُفيد شخصيةً فهى المخصوصة، أو تعميم الحكم و تخصيصه، وهى المحصورة الكلية و الجزئية، وأنت تعلم أن هذا تقسيم منتشر لعدم انحصار اللاحق فيما ذكر، وأيضاً عد قولنا: الانسان نوعٌ وعمٌّ وقولنا: الانسان هو الضاحك من المهملات منافية لقول الشيخ فى موضعين، أحدهما أن المهلمة فى قوة الجزئية، والآخر أن المهلمة إنما يذكر فيها طبيعة تصلح أن تؤخذ كلية و جزئية، وقد صرح فى «الشفاء» بأن الحكم بالكلية والتوعية، إنما هو على الماهية من حيث هي، معنى عام، وهى من هذه الحيشة كشيء واحد معين، وذكر الامام أن اللفظ الدال على الماهية، لا يفيد العموم، اذ لو افاده لكان أما بالمطابقة والتضمن فيكون العموم نفس ماهية الانسان، أو جزئها، أو بالالتزام فيكون العموم لازماً لها فاستحال أن يكون الشخص الواحد انساناً، ولا يفيد أيضاً الخصوص بالمطابقة أو التضمن لكنه يدلُّ عليه بالالتزام، فإن الحكم لا يثبت فى لا يفيد لاعموم، اذ لو افاده لكان أما بالمطابقة أو التضمن لم يكن ثابتاً لها فيكون الثبوت للماهية ثبوتاً لبعض أفرادها، وكذا الثبوت لبعض أفرادها ثبوت للماهية فلا جرم جعل اللفظ الدال على الثبوت للماهية فى قوة ما يدلُّ على الثبوت لبعض الافراد. قال الشارح: أنه كان يحكم بأن دلالة الالتزام مهجورة فى العلوم مطلقاً، فكأنه نسبته فى هذا الموضع، وأما يردُّ عليه لو كان معنى الهجر عدم الدلالة وليس كذلك.

### \* اشارة الى حكم المهمل \*

«وإنَّ المهمل ليس يوجب التعميم لانه انما يذكر فيه طبيعة تصلح أن تؤخذ كلفة و تصلح أن تؤخذ جزئية فاخذها السارج بلا قرينة مما لا يوجب أن تجعلها كلفة و لو كان ذلك يقضى عليها بالكلفة و العموم لكانت تصلح أن تؤخذ كلفة و هنالك يصدق جزئية أيضاً فإنَّ المحمول على الكل، محمولٌ على البعض و كذلك المسلوب و تصلح أن تؤخذ جزئية ففي الحالتين، يصدق الحكم بها جزئياً فالمهملة في قو الجزئية و كون القضية جزئية الصّدق تصريحاً لا يمنع أن يكون مع ذلك كلفة الصّدق فليس اذا حكم على البعض بحكم و جب من ذلك أن يكون الباقي بالخلاف فالمهمل و ان كان بصريحه في قو الجزئي، فلا مانع أن يصدق كلياً».

**اقول:** الحكم في المهملة على الطبيعة المجردة المذكورة، و صيغة القضية، لا تدلّ بالوضع على كلفة الحكم و لا على جزئية بل يحتمل كل واحد منها و لا يخلو في نفس الأمر عنهما معاً كما مرّ في السلب عن الكل لكن الكلفة منها تستلزم الجزئية من غير عكس فالجزئية صادقة في كل حال و الكلفة باقية على الاحتمال، فاذن فحوى القضية الحكم على البعض بالقطع، كما كان في المحصورتين الجزئيتين، و هذا هو السبب لكونها في قو الجزئية، و انما قال: في قوتها، لأنها ليست تدلّ بالوضع على ذلك بل بالعقل. و الفاضل الذي حكم بأن دلالة بالالتزام مهجورة في العلوم مطلقاً فقد اظطر الى أن حكّم بأن هذه الدلالة دلالة الالتزام، و ألفاظ الكتاب ظاهرة، و لما بين أن المهملة في حكم الجزئية و كانت الشخصيات مما لا يعتد بها في العلوم، فاذن القضايا المعتمدة في المحصورات، الأربع.

### \* اشارة الى حصر الشرطيات و اهمالها \*

«و الشرطيات أيضاً قد يوجد فيها اجمال و حصر فانك اذا قلت كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو قلت دائماً اما أن يكون العدد زوجاً أو يكون فرداً فقد حصرت الحصر الكلي الموجب، و اذا قلت: ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود أو قلت: ليس البتة اما ان يكون الشمس طالعة و اما ان يكون النهار موجوداً فقد حصرت



الحصر الكليّ السّالب، و اذا قلت: قد يكون اذا طلعت الشّمس فالسّماء متغيّمة او قلت: قد يكون اما ان يكون في الدّار زيد و اما ان يكون فيها عمر و فقد حصرت الحصر الجزئيّ الموجب، و اذا قلت: ليس كلّما كانت الشّمس طالعة فالسّماء مصحبة او قلت: ليس دائماً اما أن يكون الحمى صفراوياً و اما دمويّة فقد حصرت الحصر الجزئيّ السّالب».

**اقول:** حصر الشّروطيات و اهمالها، لا يتعلّق بحال اجزائها في الحصر و الاهمال، بل بحال الاتّصال و الانفصال. فانّ الحكم بتعيم ثبوتها او تخصيصه يقتضى الحصر، و الحكم المجرّد و من غير بيان تعميم او تخصيص يقتضى الاهمال، و تقييد الحكم بحال لا يقبلُ الشّركة يقتضى الخصوص، و اما تلخيص ذلك على التّفصيل فبان تقول: كلية الحكم الايجابى في المتّصلة اللزوميّة ليست بتكثر مرّات الوضع بل بحصول التّالى عند وضع المقدّم في جميع اوقات الوضع، و لا بذلك وحده، بل و بتعميم الاحوال الّتى يمكنُ فرضها مع وضع المقدّم، فانّا اذا قلنا: كلّما كان زيد يكتب فيدهُ تتحرّك، فلسنا تذهب فيه الى انّ هذه الصّحبة انّما تحصل في مرّات غير معدودة، بل نزيدُ أنّها انّما تحصل في جميع اوقات كتابته، و لا تقتصر عليها ايضاً بل نُريدُ مع ذلك، انّ كلّ حال يمكنُ ان يفرض مع كونه كاتباً مثل كونه قائماً او قاعداً او كونُ الشّمس طالعة او كون الحمار ناهقاً و غيرُ ذلك، ممّا لا يتناهى، فانّ حركة اليد حاصلةٌ مع الكتابة في جميع تلك الاحوال، بشرط كون تلك الاحوال ممكنة مع وضع الكتابة.

و اذا كانت كليّته هذه، فجزئيّته ان تكون في بعض تلك الاحوال، من غير تعرّض لباقيها، و مثال ما يختصّ ببعض الاحوال قولنا: قد يكون اذا كان هذا حيواناً، كان انساناً. فانّ ذلك يلزم حال كونه ناطقاً دون سائر الاحوال، و السّالبة اعنى لازمه السّلب لا سالبة اللّزوم<sup>١</sup> على قياس ذلك في البابين، و اما سالبة اللّزوم بان لا يكون اللّزوم الايجابى اما

١ - قوله: «و السالبة اعنى لازمه السّلب اللّزوم»، لازمه السّلب ما يحكم فيها بلزوم سلب التّالى للمقدّم، و هى موجبة من عين المقدّم، و نقيضُ التّالى اما كليّة او جزئيّة فيكون تحقّقها على قياس ما فى لا موجبة الكليّة او الجزئيّة و سائبة اللّزوم و هى ما سلب فيها لزوم التّالى للمقدّم و هى السّالبة اللّزوميّة، انّما سُمّي لازم السّلب، سالبة حيث قال: «و السالبة اعنى لازمة السّلب» لانّ سالبة اللّزوم و لازمة السّلب، متّصلتان لزوميتان متّفقتان فى الكمّ، مُختلفتان فى

الكُلِّي او الجزئى صادق، بل الصادق اما ايجابى من غير لزومٍ او سلبٍ بحسب ما يقتضيه التَّقابل، واما كَلِيَّةُ الحكم الايجابى فى الاتِّفاق فهى تعميم اوقات صدق التَّالى مع صدق المقدَّم فقط بالاتِّفاق من غير استلزام المقدَّم للتَّالى، وجزئِيَّتُها تخصُّصُها، وكَلِيَّةُ الحكم السِّلْبى اعنى اتِّفاق السِّلْب - لا سلب الاتِّفاق - هى ان يكون التَّالى صادق مع المقدَّم فى شىءٍ من الاوقات اتِّفاقاً من غير لزوم وجزئِيَّة على قياسيِّه، وقس سلب الاتِّفاق على سلب اللزوم.

واما الاهمال فى جميع ذلك، فترك التَّعميم والتَّخصيص والخصوص على قياسيِّه و اعلم ان وجود الحكم الكُلِّي فى الاتِّفاقيات متعذِّر، واما كَلِيَّةُ الحكم الايجابى فى المُنفصله فوجود التَّعاند فى جميع الاوقات والاحوال و ذلك انما يكون لكون اجزائها متعاندة بالذَّات وجزئِيَّتُها بالتَّعاند فى بعض الاحوال والاقوات كما يكون مثلاً بين الزَّائد والتَّاقص فى حالٍ لا يكون للتَّساوى وجهٌ دون سائر الاحوال واهمالُه على قياس ذلك واما سلب العناد، فيقتضى اما صدق الاجزاء معاً او كذبها معاً او صدق بعضها وكذب البعض، من غير ان يقتضى صدق هذا، كذب ذلك ولا كذب ذاك صدق هذا. فهذا ما يقتضيه النَّظر فى صورها، دون موادِّها وصيغَةُ كُلِّ واحدٍ منها على ما ذكر فى الكتاب.

### \* اشارة الى تركيب الشَّرطيات من الحمليات \*

«يجب ان يعلم ان الشَّرطيات كلُّها تنحلُّ الى الحمليات ولا تنحلُّ فى اوّل الامر الى اجزاء بسيطةٍ، واما الحمليات فانها هى التى تنحلّى الى البسائط او ما فى قوة البسائط اوّل انحلالها، والحملِيَّة اما ان يكون جزاءها بسيطين كقولنا: «الانسان مشاء» او فى قوَّة البسيط كقولنا: «الحيوان الناطق المائت مشاء او منتقل بنقل قدميه»، وانما كان هذا فى قوَّة البسيط المراد به شىء واحد فى ذاتِه، او معنى يمكن ان يدلَّ عليه بلفظ واحد».

قد ذكرنا ان المُركَّبات من المفردات، هى الحمليات، والمُركَّبات بعد التَّركيب الاوّل

الكيف، متناقضتان فى التَّالى فيكونان - مُتلازمين على ما نقل الشيخ. فاطلق على لازمة السِّلْب اسمُ السَّالبة، اطلاق اسم الملزوم او اللازم على اللازم او الملزوم وقصد الشَّارح الفرق بين سالبة اللزوم ولازمة السلب بحسب المفهوم. م

من المركبات هي الشرطيات فيجب ان ينحل الشرطيات الى المركبات الاولى قبل انحلالها الى المفردات، واما الحمليات، فانها تنحل الى المفردات لا غير، و الفاظ الكتاب ظاهرة غنيّة عن الشرح.

### \* اشارة الى العدول و التحصيل \*

«و ربما كان التركيب من حرف سلب، مع غيره كمن يقول هو زيد غير بصير». **اقول:** لما كانت الدلالة اولاً على الامور الثبوتية<sup>١</sup> و بتوسطها على غير الثبوتية كان من

١ - قوله: «لما كانت الدلالة اولاً على الامور الثبوتية»، اعلم ان السلب لا يعلم ولا يذكر الا مضافاً الى الايجاب لان السلب ليس هو الرفع المطلق، بل رفع الايجاب فتصوره و ذكره بعد تصور الايجاب و ذكره، فمتى اريد ان يذكر السلب، فلا بد من ان يذكر الالفاظ الدالة على المعنى الثبوتى اولاً ان كانت تلك المعانى مركبة كالاقوال يُضاف اليها اداة السلب و يصير القضية سالبة، و ان كانت المعانى مفردة فكذلك تركب معها اداة السلب، فاللفظ الدال على المعنى الثبوتى اصل، لانه اول في الدلالة، ثم اذا قرن حرف السلب به يعدل به من الاصل الى السلب، فيكون اللابصير مثلاً معدولاً لعدوله عن الاصل، و تكون القضية التى هى محمولها معدولية نسبة لها الى المعدولة و ربما يسمى معدولة تسمية الكل باسم الجزء و الحاصل ان ذكر الجزء اما كان بعد ذكر الايجاب فلا بد ان يذكر اولاً اللفظ الدال على الثبوت ثم اذا اريد السلب يقرن حرف السلب فعند اقتران حرف السلب باللفظ الدال على الثبوت عدل بذلك اللفظ عن الاصل اعنى الثبوت و هو العدول، ثم ان الاعدام منها الاعدام المقابلة للملكات و هى التى هى اعدام الملكات عما من شأنه الملكات، و منها الاعدام الغير المقابلة لها كاللانى و اللاحيان، و الاعدام المقابلة للملكات على قسمين، منها ما وضع بازائها اسماء مختصة كالسكون و العمى، و منها ما لم يوضع بازائها اسم محصل و الحاجة باستعمالها فيدخل حرف السلب على الملكات حتى يدل على عدم الملكة، فذهب قوم الى ان جميع الالفاظ المعدولة اعدام الملكات حتى ان غير البصير، هو الذى من شأنه البصر، و آخرون أجروها على مفهوماتها المطلقة حتى يصدق غير البصير على الجمادات ايضاً و صار هذا التنازع موضع بحث في العلم، و قول الشيخ: «و نعى البصر العمى» اشارة الى المذهب الاول، و قوله: «او معنى اعم منه» اشارة الى المذهب الثانى، م.

الواجب اذا قصدنا الدلالة على امور غير ثبوتية ان نورد الفاظ الثبوتية و نعدل بها بادوات السلب الى تلك الامور التي هي غير ثبوتية. فان كان من حقّ تلك الامور ان يدلّ عليها بالفاظ مؤلفه كالاقوال فليضف اداة السلب الى تلك الاقوال، كما مرّ في القضايا السالبة و الموجبة و ان كان من حقّها ان يدلّ عليها بالفاظ مفردة، فليركّب اداة السلب مع المفردات الثبوتية التي يقابلها كقولنا: لا بصير، او غير بصير، بازاء البصير في الاسماء و ما صحّ و لا يصح بازاء صحّ و يصحّ في الافعال و يكون حكم تلك المركّبات حكم المفردات و هي التي تُسمّى معدولة و مقابلاتها الخالية عن اداة السلب بازائها محصّلة و بسيطة و لما استمرّ هذا القانون، أُستعمل هذا التركيب في غير الثبوتيات ايضاً كلالعمى و لا يزال على قياس الثبوتيات.

قوله: «و نعني بغير البصير الاعمى او معنى اعمّ منه».

**اقول:** و لما كانت لبعض الاعدام المُقابلة للملكات أسماء محصّلة في اللغات كالاعمى و السكوت و السكون، دون و كان الجميع في الحاجة الى العبارة عنها مُتساوية فاصطلح بعضهم على اطلاق تلك الالفاظ اعنى المعدولة في الدلالة على الاعدام و أجزاها بعضهم على ما يقتضيه الاعتبار العقليّ من اطلاقها على ما يقابل المحصّلة مُطلقاً فكان غير البصير يدلّ على الاعمى عند الطائفة الاولى و على ما ليس ببصير أى شيء كان عند الاخيرة و اتخذ بعض المنطقيّين هذا التنازع موضع بحث في هذا العلم.

قوله: «و بالجملة ان يُجعل الغير مع البصير و نحوه كشيء واحد ثمّ تُشبهه او تسلبه فيكون الغير و بالجملة حرف السلب جزءاً من المحمول فان اثبت المجموع كان اثباتاً و ان سلبته كان سلباً كما نقول ليس زيد غير بصير».

**اقول:** يريد أنّ اللفظ المعدول لما كان بازاء اللفظ المفرد كان حكمه حكمه في التركيب، و كما كان ايجاب الشرطيه و سلبيها بحسب ثبوت الاتّصال او العناد و نفيهما لا بحسب كون اجزائهما موجبةً او سالبةً فكذلك ههنا يكون القضية ايجابية اذا كانت حاكمة بثبوت المحمول المعدول الموضوع، و سلبية اذا كانت حاكمة بنفيه عنه.

قوله: «و يجب ان يُعلم انَّ حقَّ قضية حملية ان يكون لها مع معنى المحمول و

- قوله «و يجب ان يعلم ان حقَّ كل قضية» اقول: لما بين ان حرف السلب مهما كان جزئاً من المحمول كان القضية معدولة، وآلاً فمحصله، وجب بيان ما يعرف به الفراق بين ما يكون حرف السلب جزئاً من المحمول و بين ما لا يكون، فتقول: القضية مركبة من ثلثه اجزاء: معنى الموضوع، و معنى المحمول، و معنى الاجتماع بينهما. و اذا طوّل موازاة الالفاظ للمعاني فلا بدّ من لفظٍ ثالثٍ يدلُّ على معنى الاجتماع و هو الرابطة، و هذا الكلامُ كلام القوم في هذا الموضوع، مشعرٌ بأنَّ مفهوم الرابطة هي النسبة بين معنى الموضوع و بين معنى المحمول، لكن التحقيق يقتضى انَّ مفهومها هو وقوع النسبة الذي هو الايجاب، او لا وقوعها الذي هو السلب، و أمّا قلنا انَّ الكلام ههنا مشعرٌ بأنَّ مفهوم الرابطة هي النسبة التي هي مورد الايجاب و السلب، لانَّ الاجتماع بين المعنيين يحصلُ باعتبار النسبة فقط، و أمّا و قوعها فهو امرٌ زائدٌ على معنى الاجتماع، و لما كان بين الفعل و فاعله ارتباطٌ معنويٌّ لم يحتج الارتباط بينهما الى ايراد رابطة، و هذا ظاهرٌ من معنى الفعل - كما مرَّ - فانَّ النسبة الى الموضوع جزءٌ من مفهومه فلا يحتاج قولنا: قال زيد، الى الرابطة بخلاف زيد زائد، لانَّ زيد ههنا ليس فاعله هو الضمير المُستكن و الجمله محموله عليه. فان قلت: لم لا يجوز ان يربط الضمير الجمله بزيد، فنقول: لانَّ الرابطة اداة و الفاعل اسمٌ و من المحال ان يكون لفظٌ واحد، اسماً و اداةً، و كذلك الاسماء المُشتقة اذا وقعت موضع الافعال ارتبطت بفواعلها ارتباطاً من جهة المعنى كقولك: أقائم زيد فأنه مثل قولنا: ايقوم زيد، بخلاف قولك زيد قائم فأنه يحتاج الى الرابطة لامتناع ان يكون زيد فاعلاً قائم، و اعتراض الامام ههنا يتضمّن وجهين من الاعتراض احدهما انَّ الشيخَ ذُكر في حُكمه المشرقيّ انَّ القضية أمّا تكون ثنائيه اذا لم يذكر فيها الرابطة أمّا استغنا لانَّ محمولها كلمة او اسمٌ مشتقٌ استقافاً بتضمّن النسبة المذكورة، او اختصاراً و هذا تصريحٌ بأنَّ الاسامي المُشتقة يتضمّن الدلالة على النسبة و لا يحتاج الى الرابطة. فقله هناك: «و حقّه ان يقال زيد هو كاتبٌ» ينافي ذلك و قد اشار الشارح الى التوفيق بين الكلامين بأنَّ استغناء الكلمات و الاسماء المُشتقة عن الرابطة أمّا هو بالقياس الى فاعلها، و الموضوع هنا ليس بفاعلٍ، و ثانيها انَّ الكاتب من الاسامي المُشتقة و هي مرتبطة لذاتها بموضوعاتها لكونها دالة على معاني ثابتة لموضوعات غير معيّنة فانَّ الكاتب - مثلاً - ليس دلالة على الكتابة فقط، بل و على ثبوت الكتابة لشيء ما و هو النسبة الحاصلة بين الكتابة و بين موضوعها، فلما كانت النسبة داخلة في مفهوم المُشتقات لم يكن هناك حاجة الى ذكر لفظٍ مفردٍ يدلُّ على النسبة كما في الافعال من غير فرقٍ، قال الشارح: هذا سهوٌ لانَّ ارتباط

الموضوع معنى الاجتماع بينهما و هو ثالث معنييهما، و اذا توخى ان يطابق اللفظ المعنى بعدده استحق هذا الثالث لفظاً ثالثاً يدلّ عليه، و قد يحذف ذلك فى لغات كما يحذف تارة فى لغة العرب اصلاً كقولنا: زيدٌ كاتبٌ و حقّه ان يُقال: زيدٌ هو كاتبٌ و قد لا يمكن حذفه فى بعض اللغات كما فى الفارسيّة الاصلية «است» فى قولنا: زيد دبير است. و هذه اللفظة تسمّى رابطةً.

**اقول:** يُشير الى تعيين ما يرتبط به اجزاء القضية ببعض فانّ الايجاب و السلب يتعلّقان بنبوت الارتباط و نفيه ليتحقّق من ذلك الفرق بين السلب و العدول، و اعلم انّ الرابطة فى المعنى اداةٌ لانّ معناها انّما يتحصّل فى اجزاء القضية اّلاّ أنّها قد يعبر عنها تارة بصيغة اسم، كما يقال: زيدٌ هو كاتبٌ، و قد يعبر عنها تارة بصيغة كلمة وجوديّة كما يقال: زيدٌ او يكون كاتباً، و يحذف تارة فى بعض اللغات كما يقال: زيدٌ كاتبٌ و الكلمات قد يشتمل عليها و لذلك الاسماء المشتقة منها اذا وقعت موقعها، فالقضايا الخالية عنها اما بالطبع او بالحذف ثنائية، المُشتملة عليها مُغايرةً للموضوع و المحمول ثلاثيّة، و الفاضل الشارح، اعترض على الشيخ بأنّ قال: الكاتبُ يقتضى الارتباط بغيره لذاته اذ هو من الاسماء المُشتقة.

فقوله: «و حقّه ان يقال زيد هو كاتب»، ليس بصحيح بل انّما يصحّ ذلك فى الاسماء الجامدة و حدّها و قد سهى فى هذا الاعتراض، لانّ الفعل انّما يرتبط لذاته باسم يتقدّمه

الفعل و المشتق لذاته، انّما بالفاعل و المقدّم عليهما ليس بفاعلٍ و فيه نظرٌ، لّاّ لا نستفيد من زيد قائم اّلاّ الحكم بقيام زيد، كما نستفيد من قام زيد ذلك ايضاً، ففى التركيبين المحكوم عليه هو زيد و المحكوم به هو به فى التركيب هو مجموع الفعل و الفاعل، فذلك امرٌ لا تعلق للمعنى به فانّ النّحاة لمّا حاولوا صيانة قاعدتهم القائلة بوجوب تقديم الفعل على الفاعل عن التّشويق و الاضطراب اوجبوا اضممار فاعل فى الفعل من حقّه التّأخير عن الفعل على اذا صريح به، و هو كلامٌ لا تحقيق له لانّ العرب الذى لا وقوف له على علم النّحو و تقدير الضّمير يستفيد من التركيبين المعنى المُراد فلو لا انّ ذلك التركيب لم يحتجّ الى الضّمائر لما كان كذلك، على انّ الكوفيين لا يضمّرون بل الى معنا، و معناه ليس اّلاّ زيد الذى تقدّمه و قد سلم انّ الفعل مرتبطٌ بما اسند اليه بالذات فيكون الفعل المتأخّر مرتبطاً بزيد لذاته فلا يحتاج الى الرّابطة، م.

فى حال من الاحوال كالمبتداء و غيره، فاذن يحتاج ان يرتبط بمثله اذا تعلق به الى رابطٍ اخرى غير التى يشملُ عليها نفسه و كيف لا و هو يقع هناك موقع اسم جامد. فلو كان بدل قوله: زيدٌ هو يكتب، لان اسناد يكتب الى زيد المتقدم عليه، ليس اسناد الفعل الى فاعله الذى يرتبط لذاته به، بل هو اسناد الخبر الى المبتداء و الفعل ههنا مع فاعليه، بمنزلة خبر مفردٍ مربوطٍ على مبتدا برابطه غير ما ارتبط الفعل بفاعليه.

قوله: «فاذا ادخل حرف السلب على الرابطة فقبل مثلاً زيد ليس هو بصيراً، فقد دخل النفي على الايجاب فرفعه و سلبه، و اذا دخلت الرابطة على حرف السلب جعلته جزءاً من المحمول فكانت القضية ايجاباً مثل قولك: زيد هو لا بصير، فكانت الاولى داخله على الرابطة للسلب، و الثانية داخله عليها الرابطة جاعلة اياها جزءاً من المحمول، و القضية التى محمولها كذا، تسمى معدولة و متغيرة و غير متحصلة».

**اقول:** اراد ان الرابطة اذا تعينت سهل الفرق بين السالبة و المعدولة لان اداة السلب ان تقدمت اقتضت رفع الربط فصارت القضية سالبة، و ان تأخرت جعلها الربط جزءاً من المحمول فصارت معدولة، و ان تضاعفت و تخلل الربط بينهما صارت سالبة معدولة، و اما فى الثنائيه فالفرق بينهما اما بالثنية او بالاصطلاح، ان وقع على تمايز الاداتين، كما يقال فى اختصاص ليس بالسلب و غير بالمعدول قوله: «تسمى معدولة»، يستون هذا القضية معدوليّه منسوبة الى المعدول الذى هو المفرد.

قوله: «و قد يعتبر ذلك فى جانب الموضوع ايضاً». و ذلك كقولنا غير البصير امي الا ان القضية المعدولة اذا اطلقت، فهم عنها معدوليّة المحمول، و هذا انما يقيّد بالموضوع، و قد يقلّ البحث فى هذا الصنف لعدم التباسه بالسالبة بخلاف الاول.

قوله: «فاما ان المعدول يدل على كل فقد للبصر من الحيوان و لو كان طبعاً، او ما هو اعلم من ذلك، فليس بيانه على المنطقى بل على اللغوى بحسب لغة لغة». **اقول:** قد ذكرنا الخلاف فى ان المعدول كغير البصير، يُطلق على عدم الملكة

و الشيخ بيّن أنّ هذا البحث، لا يتعلّق بالمنطق، بل هو بحث لغويّ يمكن أن يختلف بحسب اللّغات و الاصطلاحات.

١ - قوله: «أما يلزم المنطقي، أن يعرف أنّ حرف السلب إذا تأخر»، أقول: إنّ قاعدة العرب، أنّ حرف السلب إذا تأخر عن الرّابطه يرتبط بالموضوع وتكون القضية موجبة، وإذا تقدّم على الرّابطه كانت سالبة، ورُبما يوجد في بعض اللّغات كالفارسية أنّ حرف السلب يتقدّم على الرّابطه وسكون القضية مع ذلك موجبة، كقولهم: زيد نا بينا است. فلما كان نظر اهل المنطق، إذا نظروا في اللّغات في العربيّة او لا لأنّ ترتيب المنطق وتعليمه منها قال الشيخ أولاً: أنّ حرف السلب، إذا تأخّر عن الرّابطه كانت القضية موجبه، ولما كانت هذه الضّابطه ليست عامّة لجميع اللّغات وبحث المنطقي من حيث أنّه منطقيّ يجب أن يكون عاماً، عدل الى عبارة افادت العموم، وهي أنّ حرف السلب اذا كان مربوطة بواسطة الرابطة على الموضوع كانت القضية موجبة تقدّمت الرّابطه او تأخّرت وهذا الكلام في غاية اللّطف، واعتراض الامام على الفرق المعنوي أولاً بالقدح في أنّ ايجاب المعدول يستدعي وجود الموضوع، و ثانياً بالقدح في أنّ السلب المحصل لا يستدعيه، اما الاول فهو أنّ المعقول من كون الشّي وصفاً لغيره ثبوته للغير، و ثبوته للغير فرع



عن الرابطة او كان مربوطاً بها، كيف كان، فإن القضية اثبات صادقة كانت او كاذبة و انّ الاثبات لا يمكن الا على ثابت يتمثل في وجود او وهم فيثبت عليه الحكم بحسب ثباته. و اما التقى، فيصح ايضاً من غير الثابت كان كونه غير ثابت واجباً او غير واجب.

يُريد بيان ما يلزم المنطقى في هذا الموضوع، و هو بيان الفرق بين العدول و السلب بحسب اللفظ و بحسب المعنى. اما بحسب اللفظ، فبتقدم الربط على السلب و تأخره عنه - كما مر -

و قد افاد بقوله: «او كان مربوطاً بها كيف كان»، ان الاعتبار بالعدول انما هو بارتباط حرف السلب بالربطة على الموضوع، سواء تأخر الحرف عن الرابطة كما في لغة العرب او تقدم عليها، كما في لغة الفرس، مثل قولها: زيد نايينا است. و اما بحسب المعنى، فبان موضوع الموجبة معدولة كان او محصلة، يجب ان يكون شيئاً ثابتاً عند من يحكم بالايجاب عليه، و موضوع السالبة لا يجب ان يكون كذلك و ذلك لان غير الثابت لا يصح ان يقال انه حى و يصح ان يقال انه ذ ليس بحي، لانه ليس بموجود، فلا يكون حياً و ذلك الثبوت لا يجب ان يكون خارجياً فقط او ذهنياً فقط - كما مر - بل يكون ثبوتياً عاماً محتملاً لجميع اقسام الثبوت غير خاص بشئ منها، و اما موضوع السالبة فيجوز ان يكون ثبوتياً و يجوز ان يكون عدمياً سواء كان ممكن الثبوت او منتهى. فالسالبة اعم تناولاً للموضوع من الموجبة، و لاجل ذلك يكون السالبة البسيطة اعم من الموجبة

على ثبوته في نفسه. فما لا ثبوت له في نفسه، يستحيل ان يكون ثابتاً لغيره، و محمول المعدولة امرٌ عدمي فيمتنع ان يكون موجبة فضلاً عن ان يكون مستدعيه لوجود الموضوع. و جوابه انه ان عني بالثبوت للغير وجوده له، فلا نسلم انه معنى الايجاب، و ان عني به صدقه عليه، فلا نسلم ان صدق الشئ على الغير فرع على ثبوته في نفسه، ضرورة ان الاعدام صادقة على الموجودات كما ان الموجودات صادقة عليها، و اما الثاني فهو ان موضوع السلب لو كان معدوماً لم يكن معدوماً مطلقاً لانه ليس بمتصور و لا محكوم عليه فلا بد ان يكون له تخصيص. و اذ ليس ذلك التخصيص في الخارج فيكون في العقل فيجب ان يكون موضوع السلب موجوداً في الجملة. و جوابه: ان الكلام في الوجود التفضيلي، و السلب لا يستدعيه و حيث ما كانت هذه الاعتراضات معارضة مبنية على مقدمات واهية اعرض الشارح عن ذكرها خوفاً من الاطئاب، م.

المعدولة اذا تشاركا في الاجزاء، وكذلك السالبة المعدولة من الموجبة البسيطة، و الاعتراضات التي اوردها الفاضل الشارح على ذلك لما ام تكن قادحد في هذا الباب، بل كانت الاطناب و لا يقتضى مزيداً فائده اعرضنا عنها.

### \* اشارة الى القضايا الشرطية \*

«اعلم انّ المتّصلات و المنفصلات من الشرطيات قد نكون مؤلفة من حملّيات و من شرطّيات و من خلط».

لما كانت الشرطيات مؤلفة من قضايا، لا من مفردات، و كانت القضايا ثلاثاً: حملية، و منصلة، و منفصلة، و الواقعه منها في كلّ شرطية ثنتان، فتأليف كلّ شرطية متصلة كانت او منفصلة بشرط ان يكون المنفصلة ايضاً ذات جزئين، أمّا يمكن ان يقع على ستة اوجه، ثلاثة من مشابهة الاجزاء و هي التي تكون من حمليتين او متّصلتين او مُنفصلين، و ثلاثة مختلفة الاجزاء و هي التي تكون من حملية و متصلة و او حملية و منفصلة او متصلة و منفصلة، و كلّ واحدٍ من الثلاثة الاخيرة يقع في المتصلة و حدّها على وجهين مُتعاكسين في الترتيب، لاختلاف حال جزئيهما بالطّبع فيكون لتأليف المتّصلة تسعة اوجه، و لتأليف المنفصلة ستة اوجه.

امثلة المتّصلات: و هي من حمليتين، كقولنا: اذا كانت الشّمس طالعة، فالنّهار موجود. و من متّصلين كقولنا: اذا كانت الشّمس طالعة فالنّهار موجود، فكان اذا كان النّهار معدوماً فالشّمس غاربة، و من مُنفصلين كقولنا: ان كان العدد اّما زوجاً او فرداً فعدد الكوكب، اّما زوج و اّما فرد، و من حملية و متصلة كقولنا: ان كانت الشّمس علّة النّهار فاذا كانت الشّمس طالعة، فالنّهار موجودة، و من عكسهما كعكس قولنا ذلك، و من حملية و منفصلة كقولنا: اذا كان الشّي ذا عددٍ، فهو اّما زوجٌ و اّما فردٌ، و من عكسهما كعكسه، و من متصلة و منفصلة كقولنا: ان كان اذا كانت الشّمس طالعة، فالنّهار موجود. فكان اّما الشّمس طالعة و اّما النّهار معدوم، و من عكسهما كعكسه.

و امثلة المنفصلات: و هي من حمليتين كقولنا: العدد اّما زوجٌ و اّما فردٌ، و من متّصلتين، كقولنا: اّما ان يكون اذا كانت الشّمس طالعة موجودٌ و اّما ان يكون ان كانت الشّمس طالعة فالليل معدومٌ. و من منفصلتين كقولنا اّما ان يكون العدد اّما زوجاً و اّما

فرداً واما ان يكون زوجاً او منقسماً بمتساويين، و من حملية و متصلة كقولنا: اما ان لا يكون الشمس علة النهار واما ان يكون اذا طلعت الشمس، فالنهار موجود، و من حملية و منفصلة كقولنا: اما ان يكون الشيء واحداً واما ان يكون ذا عدد، اما زوج واما ان يكون العدد اما فرداً واما زوجاً.

و هذه الامثلة مهملات موجبة مولفة من امثالها، و قد تكون شخصيات و محصورات موجبات و سوابب، يتألف بعضها من بعض و يتكرر وجوه التأليف، واما كانت الشرطيات مؤلفه بعد التأليف الاول فهي تكون مؤلفة اما تالياً ثانياً اى من شرطيات مؤلفة من حمليات، او رابعاً اى من شرطيات مؤلفة من شرطيات مؤلفة من حمليات، و هلمّ جراً الى ما لا نهاية له.

قوله: «فأنك اذا قلت: ان كانت كلما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود، فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجوداً. فقد ركبت متصلة من منفصلة و منفصلة، و اذا قلت: اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، واما ان لا يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم قد ركبت المنفصلة من متصلتين، و اذا قلت: ان كان هذا عدداً فهو اما زوج واما فرد، فقد ركبت المنصلة من حملية و منفصلة. و عليك ان تعدّ من نفسك سائر الاقسام».

**اقول:** اقتصر الشيخ من التأليفات التسعة و الستة، على ايراد امثلة ثلاثة: اولها متصلة مهملة من متصلة كلية و منفصلة كلها موجبات، و ثانيها منفصلة مهملة موجبة من متصلتين مهملتين احديهما موجبة و الاخرى سالبة، و ثالثها متصلة مهملة من حملية شخصية و من منفصلة كلها موجبات.

و الفاضل الشارح، زعم انّ تالى المثال الاول<sup>١</sup> و هو: ان كان كلما كانت الشمس طالعة

١ - قوله: «و الفاضل الشارح زعم انّ تلى المثال الاول»، اقول: زعم انّ تالى المثال الاول، يجب ان يكون منفصلة مولفة من الشيء و لازم تقضيه منع الخلوّ، دون منع الجمع، اما منع الخلوّ، فلاّنه لو ارتفع الشيء مع لازم نقضيه، لارتفع النقيضان و هو محال، واما انتفاء منع الجمع فلدجواز ان يكون لازم النقيض اعمّ منه، فيجمع مع الشيء لكنّ اللزوم فى المثال، هو لزوم وجود النهار

فالنَّهَار موجود، فَمَا ان يكون الشَّمْس طالعة وَاَمَّا ان لا يكون النَّهَار موجوداً يجبُ ان يكون منفصلة مؤلفة من الشَّيْء و لازم نقيضه و هي تكون مانعة الخلوَّ فَانَّ الشَّيْء لو ارتفع مع ارتفاع لازم نقيضه الذي يرتفع معه نقيض، لارتفع النَّقِيضَان معاً و هو محالٌ، و لا تكون مانعة الجمع ان كان لازم النَّقِيض اعمُّ من النَّقِيض، و تكون مانعة له ان كان مساوياً، وَاَمَّا يجبُ ان يكون تالي المثال الاول هذه المنفصلة دون غيرها لانَّ المقدَّم فيه يقضى استلزام طلوع الشَّمْس لوجود النَّهَار و الحالُ لا يخلو من طلوع الشَّمْس و لا طلوعها فاذن لا يخلو من لا طلوع الشَّمْس و وجود النَّهَار اللازم لطلوعها. فالتَّرديد بين المقدَّم و نقيضه الذي هو انفصال حقيقي، استلزم التَّرديد بين نقيض المقدَّم و لازم عينه الَّذِي هو الانفصال المذكور.

قال: و المُنفصلة التي اوردها الشَّيْخ مؤلفة من الشَّيْء و ملزوم نقيضه لآنها مؤلفة من طلوع الشَّمْس و لا وجود النَّهَار و ليس لا وجود النَّهَار، لازماً للاطلوع الشَّمْس، لانَّ رفع التَّالِي لا يلزم رفع المقدَّم، بل الامر بالعكس. فاذن هو سهوٌ، او اورده الشَّيْخ نظراً الى المادة

لطلوع الشَّمْس، فالانفصال المانع للخلوِّ، لا يكون اَلَّا بين طلوع الشَّمْس و وجود النَّهَار اللازم لنقيضه اعني؛ عدم طلوع الشَّمْس، لكن الشَّيْخ اورد الانفصال بين الشَّيْء الَّذِي هو طلوع الشَّمْس و ملزوم نقيضه الَّذِي هو عدم النَّهَار فاذن هو سهوٌ و اورده نظراً الى خصوص المادة لانَّ طرفي المقدَّم لما كانا مُساويين، كان كُلُّ منهما لازماً و ملزوم فيكون الانفصال المعتبر انفصال الشَّيْء و لازم نقيض. و هذا في غيه الفساد اما اولاً فَلأنَّه ليراد على المثال و ارباب النَّظَر قد نهوا عنه، وَاَمَّا ثانياً فَلأنَّ غيه ما في ذلك انَّ المنفصلة المانعة الخلوَّ من الشَّيْء و لازم نقيضه صادقة و لا يلزم منه ان لا يصدق منفصلة اخرى اصلاً، وَاَمَّا ثالثاً فَلأنَّ الشَّيْخ لم يذكر قاعدة كَلِيَّة بل ذكر مثلاً واحداً و منع الخلو فيه متحقّق لخصوص المادة و الشَّارْح ترك هذا كَلِّه و اتى بمعارضه و هي انَّ التَّالِي يجبُ ان يكون منفصلة مركبة من الشَّيْء و ملزوم نقيضه، لانَّ بين الشَّيْء و ملزوم نقيضه منع الجمع دون منع الخلوِّ، اما منع الجمع فَلأنَّه لو لا اجتماع النقيضان، وَاَمَّا منع الخلوِّ، فلجواز ان يكون لا ملزوم اخصّ، لكن اللزوم في المثال لزوم و وجود النَّهَار عند طلوع الشمس، و الانفصال المانع من الجمع، اَمَّا هو بين لا طلوع و عدم النهار الَّذِي هو ملزوم نقيضه، لكن الامام اَمَّا اعتبر الانفصال بين لا طلوع الشَّمْس و وجود النَّهَار الَّذِي هو لازم لنقيضه فاذا هو سهوٌ او نظر الى خصوص المادة، م.

فانَّ المقدّم و التّالي في المثال متساويان، و يصدق الانفصال من اى جزئية اتفق مع تنقيض الآخر. فهذا ما اورده الفاضل الشارح عليه. و يمكن ان يعارض بانّ هذا التّالي يجب ان يكون منفصلة لانّ المقدّم تقتضى لازمه على ما اورده الشيخ، و أمّا يجب ان يكون التّالي المذكور هذه المنفصلة لانّ المقدّم تقتضى استلزام طلوع الشّمس لوجود النّهار، و يمتنع اجتماع طلوع الشّمس، مع لا طلوعها، فاذن يمتنع اجتماع طلوعها مع لا وجود النّهار المستلزم للاطلوعها. فالترديد بين المقدّم تقتضى استلزام التّرديد بين المقدّم و نقيضه الذى هو انفصال حقيقى استلزم التّرديد بين المقدّم و مستلزم نقيضه الذى هو الانفصال المذكور و الذى اورده الشارح مؤلفه من الشّى و لازم نقيضه و هما ممكنا الاجتماع فاذن هو سهو، او اورده الشارح نظراً الى مقدّم المتّصلة الاولى، منفصلة تتبعها و تتبع منفصلة حقيقية مؤلفه من مقدّم ذلك المقدّم و نقيضه.

و عورض باضافه منفصلة اليه تتبعها ايضاً و تتبع ايضاً المنفصلة الحقيقية المذكورة و هو اعنى الشارح رجح الاولى على الاخيرة، من غير رجحان، و التّحقيق فى ذلك انّ المتّصلة للزومية يلزمها منفصلة مانعة الجمع دون الخلوّ من عين المقدّم و التّالي هو الذى اورده الشيخ، و منفصلة مانعة الخلوّ دون الجمع من نقيص المقدّم و عين التّالي هو الذى اورده الفاضل الشارح، و لا يلزمها منفصلة حقيقية بحسب الصّورة - و يتبيّن ذلك اذا جعل اللازم فى المثال، أعمّ من الملزوم كحركة اليد للكتابة «خ»، «ل».

و لا حرج على الشّيخ فى ايراد احد اللازمين دون الآخر، و المثال الثّانى قوله: اما ان يكون ان كانت الشّمس طالعة فالنّهار موجود و اما ان لا يكون، ان كانت الشّمس طالعة فالليل معدوم، يوجد فى كثير من النّسخ و اما ان يكون ايضاً و هو سهو من النّاسخين.

قوله: «فالمنفصلات منها حقيقية و هى التى يُرادُ فيها بامّا أنّه لا يخلو الامر من احد الاقسام البتة بل يوجد واحد منها».

و هذه هى التى تمنع الجمع و الخلوّ و تحدث من القسمة الى شىء و نقيضه، فانّ التّقيضين هما اللذان لذاتيهما لا يجتمان و لا يرتفعان، و لكن ربّما يورد بدل احد المتناقضين او كليهما مساوٍ فى الدّلالة فيتحقّق المناقضة فيهما كما يُقال: العدد اما زوج و اما فرد.

قوله: «وَرُبَمَا كَانَ الْإِنْفَصَالُ إِلَى جَزَيْنِ، وَرُبَمَا كَانَ إِلَى أَكْثَرٍ، وَرُبَمَا كَانَ غَيْرَ دَاخِلٍ فِي الْحَصْرِ».

**اقول:** أَمَّا مَا يَنْفَصِلُ إِلَى جَزَيْنِ، فَقَدْ مَرَّ ذِكْرُهُ، وَأَمَّا مَا يَنْفَعِلُ إِلَى أَكْثَرٍ، فَهُوَ بَانَ يُورَدُ بَدَلَ الْأَجْزَاءِ إِلَيْهِ مِنْ أَجْزَاءِ الْأَجْزَاءِ، كَقَوْلِنَا: كُلُّ عَدَدٍ، أَمَّا تَامٌ وَأَمَّا زَائِدٌ وَأَمَّا نَاقِصٌ، فَهُوَ يَنْشَعِبُ مِنْ قَوْلِنَا أَنَّهُ أَمَّا تَامٌ وَأَمَّا غَيْرُ تَامٍ وَغَيْرُ التَّامِ أَمَّا زَائِدٌ وَأَمَّا نَاقِصٌ وَكَذَلِكَ إِذَا انْفَصَلَ سَائِرُ الْأَجْزَاءِ إِلَى أَجْزَاءٍ آخَرَ، وَتَبْلُغُ الْأَقْسَامُ مَا بَلَغَتْهُ وَتَكُونُ مَعَ ذَلِكَ حَاصِرَةً مَانِعَةً لِلْجَمْعِ وَالْخُلُوعِ وَيَكُونُ أَصْلُ الْإِنْشَعَابِ فِي الْكُلِّ مِنَ الْقِسْمَةِ إِلَى التَّقْيِضِ.

قَالَ الْفَاضِلُ الشَّارِحُ: وَاعْلَمْ، أَنَّ الَّذِي يَكُونُ أَجْزَاءُ الْإِنْفَصَالِ فِيهِ أَرْبَعَةٌ أَوْ خَمْسَةٌ وَمَعَ ذَلِكَ يَكُونُ مُحْصُورًا فَهُوَ غَيْرُ مُوجُودٍ. وَأَنَا أَقُولُ: لَيْسَ لِهَذَا عِنْدِي وَجْهٌ، فَإِنَّ الْأَشْكَالَ مُحْصُورَةً فِي أَرْبَعَةٍ، وَالْكَلِّيَّاتُ فِي خَمْسَةٍ. لَعَلَّ النَّسْخَةَ الَّتِي وَقَعَتْ إِلَيَّْ مِنْ شَرْحِهِ، سَقِيمَةٌ وَلَيْسَتْ كَشَفٍ مِنْ سَائِرِ النَّسَخِ، وَأَمَّا مَا كَانَ غَيْرَ دَاخِلٍ فِي الْحَصْرِ فَكَقَوْلِنَا الْمُضْلَعَاتِ الْمُسَطَّحَةِ أَمَّا مِثْلُثٌ أَوْ مَرْبُوعٌ أَوْ مَخْمُوسٌ وَكَذَلِكَ إِلَى مَا لَا يَتَنَاهَى.

قوله: «وَمِنْهَا غَيْرُ حَقِيقَةٍ مِثْلُ الَّذِي يُرَادُ فِيهِمَا بِأَمَّا مَعْنَى مَنَعَ الْجَمْعِ فَقَطْ دُونَ مَنَعَ الْخُلُوعِ عَنِ الْأَقْسَامِ مِثْلُ قَوْلِكَ فِي جَوَابٍ مِنْ يَقُولُ: أَنَّ هَذَا الشَّيْءَ حَيَوَانٌ شَجَرٌ، أَنَّهُ إِنْ كَانَ حَيَوَانًا وَأَمَّا أَنْ يَكُونَ شَجَرًا وَكَذَلِكَ جَمِيعٌ مَا يَشْبَهُهُ، وَمِنْهَا يُرَادُ فِيهِمَا بِأَمَّا مَنَعَ الْخُلُوعِ وَأَنْ كَانَ يَجُوزُ اجْتِمَاعُهُمَا وَهُوَ جَمِيعٌ مَا يَكُونُ تَحْلِيلُهُ يُوَدِّي إِلَى حَذْفِ جُزْءٍ مِنَ الْإِنْفَصَالِ الْحَقِيقِيِّ وَإِرَادُ لَازِمِهِ بَدَلَهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَسَاوِيًا لَهُ بَلْ أَعَمَّ مِثْلَ قَوْلِهِمْ: أَمَّا أَنْ يَكُونَ زَيْدٌ فِي الْبَحْرِ وَأَمَّا أَنْ لَا يَفْرُقَ وَأَمَّا الْمِثَالُ الْأَوَّلُ، فَقَدْ كَانَ الْمُرَادُ فِيهِ مَا أَمَّا يُمْكِنُ مَعَ التَّقْيِضِ لَيْسَ مَا يُلْزِمُ التَّقْيِضَ فَكَانَ يَمْنَعُ الْجَمْعَ وَلَا يَمْنَعُ الْخُلُوعَ وَهَذَا يَمْنَعُ الْخُلُوعَ وَلَا يَمْنَعُ الْجَمْعَ».

**اقول:** إِذَا حُذِفَ أَحَدُ قِسْمِي الْإِنْفَصَالِ الْحَقِيقِيِّ وَأُورِدَ بَدَلُهُ مَا لَا يَسَاوِيهِ، بَلْ يَكُونُ أَمَّا أَخْصَ مِنْهُ أَوْ أَعَمُّ، حَدَّثَتْ مَنَفْصَلَةً غَيْرَ حَقِيقِيَّةٍ مَانِعَةً لِلْجَمْعِ وَحَدَهُ أَوْ لِلْخُلُوعِ وَحَدَهُ، أَمَّا الْأَوَّلُ فَلَا الشَّيْءَ لَوْ اجْتَمَعَ مَعَ مَا هُوَ أَخْصَ مِنْ تَقْيِضِهِ، لَزِمَ مِنْهُ اجْتِمَاعُ التَّقْيِضِ فَإِنَّ مَا هُوَ أَخْصَ مِنَ التَّقْيِضِ يَسْتَلْزِمُ التَّقْيِضَ وَلَمَّا احْتَمَلَ أَنْ يَصْدُقَ تَقْيِضُهُ وَلَا يَصْدُقَ مَعَهُ مَا هُوَ

اخص منه، احتمال ان يرتفعاً معاً، واما الثاني فلان الشيء لو ارتفع مع ما هو اعم من نقيضه، لزم منه ارتفاع النقيض فان النقيض ايضا يرتفع بارتفاع ما هو اعم منه.

ولما احتمال ان يصدق ما هو اعم من نقيضه ولا يصدق معه النقيض احتمال ان يجتمعا معاً، مثال الاول ان نقول: هذا الشيء اما حيوان، او ليس بحيوان، والشجر اخص من اللاحويان، فنورده بدله، او نقول: هذا الشيء، اما شجر او ليس بشجر، والحيوان اخص من الاشجار ونورده بدله قيحصل قولنا: هذا الشيء اما حيوان واما شجر، مانعاً للجمع دون الخلو لانه لا يكون شيء واحد حيواناً وشجراً معاً.

ويمكن ان يكون غيرهما كالجبل وحينئذ يكون قد اوردنا بدل النقيض ما يمكن معه ويستلزمه لا يجب معه ويلزمه لان الخاص يمكن ان يكون مع العام ويستلزمه ولا يجب ان يكون معه او يلزمه. ومثال الثاني ان نقول: زيد اما في البحر او ليس فيه. البحر اعم من قولنا: ليس في البحر. فنورده بدله، او نقول: زيد اما غرق او لم يغرق. مانعاً للخلو دون الجمع، لانه لا يكون ليس في البحر وقد غرق ويمكن في البحر ولم يغرق. حينئذ تكون قد اوردنا ما يلزم النقيض اكثر من ان يحصى.

واما الآخران، يستعملان في جواب من يقول: هذا الشيء شجر حجر معاً وذلك بان يرد عليه قوله اما بترديد الصديق فيهما. فيقال: اما ان لا يكون شجراً، اي اما هذا صادق او ذلك. واما بترديد الكذب فيهما، فيقال اما ان لا يكون شجراً واما ان لا يكون حجراً اي اما هذا كاذب او ذلك ويكون الاول بانفراده مانعاً للجمع والثاني مانعاً للخلو ويحصل من كل واحد منهما امتناع اجتماع الوصفين في ذلك الشيء وينضاف الى ما سلمه ذلك السائل من امتناع خلوه عنهما، فيجتمع من ذلك معنى منفصلة حقيقية. واعلم ان كل واحدة من هذه المنفصلات، قد يتألف من موجبتين في اللفظ كقولنا: العدد اما زوج واما فرد، وهذا الشمس اما شجر او حجر، وهذا الموجود اما دائم الوجود او ممكن الوجود، ومن سالتين كقولنا: العدد اما ليس بزوج واما ليس بفرد، وهذا الموجود اما ليس بدائم الوجود واما ليس بممكن الوجود، وهذا الشيء اما ان لا يكون شجراً واما ان لا يكون حجراً.

ومن موجبة و سالبة كقولنا: العدد اما ينقسم بمتساويين او لا ينقسم بمتساويين، وهذا اما انسان او ليس بحيوان، وهذا اما حيوان او ليس بانسان. فهذا من حيث اللفظ، واما

من حيث المعنى، فالحقيقية<sup>١</sup> لا بد من ان تتألف من موجبة وسالبة لا غير لما مرّ. ومانعة الجمع، لا يمكن ان تتألف منهما ويمكن ان تتألف من موجبتين وذلك ظاهر، ولا يمكن ان تتألف من سالتين لأن السالبة يمكن ان تكون لازمة للموجبة، ولا يمكن ان تتألف من موجبتين لاشتمالها على ما عليه الحقيقية وزيادة.

قوله: «و قد يكون لغير الحقيقي اصناف آخر وفيما ذكرناه كفاية».

١ - قوله: «و اما من حيث المعنى فالحقيقية»: الحقيقية لا بد ان يتألف من موجبة وسالبة لأن تركيبها اما عن القضية ونقيضها او مساوية، و ايّا ما كان يكون تركيبها من موجبة وسالبة، اما اذا كان من النقيضين فظاهراً، و اما اذا كان من قضية او مساوى نقيضها فلان القضية ان كانت موجبة كان نقيضها سالبة فمساويها لا يكون موجبة لأن الموجبة اخص من السالبة اذ الايجابية تستدعى وجود الموضوع، دون السلب فتعين ان يكون سالبة، وان كانت سالبة فنقيضها موجبة و مساويها لا يكون سالبة لأنها اعم من الموجبة والسالبة لأن السالبة، اما نقيض الموجبة او مساو لنقيضها، فلو تركب منهما كانت حقيقية، ويمكن ان يتركب من موجبتين لأنها اما يتركب من الشيء والاختصاص من نقيضه ونقيض الموجبة سالبة والموجبة اخص منها، ولا يمكن ان يتألف من السالتين لأن نقيض السالتين موجبة والسالبة ليست اخص منها بل اعم. والى هذا اشار بقوله: «لأن الموجبة الحقيقية لا يستلزمها سالبة» اى تركيب مانعة الجمع يجب ان يكون من الشيء و ملزوم نقيضه ونقيض السالبة موجبة والسالبة لا سيتلزم الموجبة. و مانعه الخلو لا يمكن ان يتألف من الموجبة والسالبة لما مرّ فى مانعة الجمع، ويمكن ان يتألف من القضية و لازم نقيضها ونقيض السالبة موجبة والسالبة اعم منها ولأن تركيبها من القضية و لازم نقيضها الاعم من نقيضها والسالبة لا يمكن ان يكون لازمة للموجبة، ولا يمكن ان يتألف من موجبتين لأنها تشتمل على ما يشتمل عليه الحقيقة وزيادة وذلك لأن تركيب الحقيقة من القضية و نقيضها، و تركيب مانعة الخلو من القضية و الاعم من نقيضها و الاعم يشتمل على النقيض و زيادة فلا يكون اعم من السالبة. هذا اذا اعتبر مانعة الجمع و الخلو بالتفسير الاختصاص؛ و اما اذا اعتبراً بالتفسير الاعم من السالبة. هذا اذا اعتبراً بالتفسير الاعم كما هو فى الشرح فيمكن تركيبها مما يتركب عنه الحقيقة و عن القسم الآخر وهو ظاهر. و اعلم ان هذه الاحكام كلها اما يتم اذا كان طرفى الشرطية مشتركين فى الموضوع فاذا التأم يكفيه، م.



**اقول:** يُريد به الموضع التي يتسعمل فيها حروف العناد ولا يراد منع الجمع او الخلو، مثاله تقول: رأيتُ اَمَّا زيداً و اَمَّا عمراً حين تشك في رويتهما، و تقول: العالمُ اَمَّا ان يعبدالله و اَمَّا ان ينفع الناس، اى غالب احواله هذان الفعلان وهذا مما يتعلّق بالغة.

قوله: «و يحب عليك ان تجرى امر المتصل في الحصر والا هما و التناقض و العكس مجرى الحملّيات على ان يكون المقدّم كالموضوع و التالي كالمحمول»، هذا بيانٌ كلى لما يتعلّق بالمتّصلات و هو بالاحواله على الحملّيات فانّ حكمهما في جميع ذلك واحدٌ و قد مرّ الحصر و الاهمال من ذلك و سيجيٰ بيان التناقض و العكس في موضعيه، و بعض النسخ امر الحملّيات في جميع ذلك اَلّا العكس لا يتعلّق به لعدم امتياز اجزائه بالطبع.

### \* اشارة \*

**الى هيئات لحق القضايا و تجعل لها احكاماً خاصّة**

**في الحصر و غيره**

والادوات هي التي تلحق الهيئات بالقضايا اَلّا انّ المنطقي لما كان نظره بالقصد الاول في المعاني اشار الى الهيئات دون الادوات.

قوله: «انه قد يزداد في الحملّيات لفظة «انّما»<sup>١</sup> فيقال انّما يكون الانسان حيوان و انّما

١ - قوله: «و قد يزداد في الحملّيات لفظة انّما»، اقول: لفظة «انّما» يفيدُ انّ المحمول مساوٍ للموضوع او خاصٌّ به فهو دالٌّ على نفى العموم، اى على انّ المحمول ليس اعمُّ من الموضوع، و اذا دخلها حرف السلب، سلب دلالتها على نفى العموم عن المحمول، و اذا سلب نفى العمول، ثبت العموم. و هناك نظرٌ لَانّ لفظة «انّما» في قولنا: «انّما الانسان حيوان»، على ما يقتضيه قواعد العربية، لا يفيد اَلّا حصر الانسان و هو المسند اليه في الحيوان، الَّذي هو المسند، حتّى يجوز ان يكون غير الانسان حيواناً لا حصر المسند في المسند اليه، ليمتنع ان يكون غير الانسان حيواناً. فهي لا تدلّ على مساواة الحيوان للانسان، و لا على كونه اخصّ منه. و على هذا، ليس انّما لا

يكون بعض الناس كاتباً فيتبع ذلك زيادة في المعنى لم يكن مقتضاه قبل هذه الزيادة بمجرد الحمل لأن هذه الزيادة تجعل الحمل مساوياً أو خاصاً بالموضوع، وكذلك قد نقول: الانسان هو الضحاك، بالالف واللام في لغة العرب، فبدل على ان المحمول مساوٍ للموضوع، وكذلك نقول: ليس انما يكون الانسان حيواناً او نقول: ليس الانسان هو الضحاك و بدل على سلب الدلالة الاولى في الابطالين».

المحمول قد يكون اعم من موضوعه كالاجناس والاعراض العامة، وقد يكون مساوياً له كالفصول والخواص المساوية، وقد يكون اخص منه كخواص غير المساوية. و لفظه «انما» دخلت على القضية دلت على نفى العموم عن المحول وهو معنى قوله:

يدل على العموم، بل لما كان الحصر ايجاباً و هو في المثال المذكوران: الانسان حيوان و سلبها هو، ليس الانسان غير الحيوان، فليس انما برفع لذلك الايجاب أو رفع لهذا السلب، و اذا قلت: ليس الانسان الا الناطق، يفهم منه الانسان في الناطق، اما بحسب المعنى، حتى لا يكون للانسان معنى غير الناطق و اما بحسب الصدق، حتى لا يكون انسان غير الناطق، و هذا مستقيم على قاعدة العربية و العجب ان «انما» عندهم بمنزلة «ما» و «الا» و هما ليسا يدلان على حصر المسند اليه في المسند و انما يدلان على حصر المسند اليه.

و عنى الشارح بقوله: «و المساواة في الدلالة» المساواة في الصدق حتى يصدق كل انسان ناطق، و هو شرح ليس يطابق المتن، فان المساواة ليس يفهم من «ليس» و «الا»، الا ما ذكره في المتن، و اذا قلنا: لا يكون النهار موجوداً او يكون الشمس طالعة امكن استعمال كلمة «او في» معنيين، احدهما معنى «الا» و حينئذ يكون معنى القضية لا يكون النهار موجوداً الا ان يكون الشمس طالعة و يرجع معناه الى قولنا: لا يكون النهار موجوداً الا اذا كانت الشمس طالعة فيفيد حصراً في الفحوى، فيكون محصورة ذلّية فان محصلها كلما كان النهار موجوداً فالشمس طالعة، و ثانيهما معنى «او لا» العاطفة و حينئذ يكون منفصلة حقيقية لان النهار و طلوع الشمس، لا يمكن ارتفاعهما و لا اجتماعهما. و لا شبهة في انه اقرب و اذا قلت: لا يكون هذا العدد زوج المربع و هو فرد، فهذا التركيب يفيد منع الجمع بين الفرد و زوج المربع، فيكون بين نقيضيهما منع الخلوة، فانه لو ارتفعا لا اجتمع عيناها و كان بينهما منع الجمع و هذا خلف و لما كان احد جزئها اى المنفصلة المانعة الخلوة مصدراً في العبارة ينزل التركيب بمنزل التركيب بمنزلتها، دون المنفصلة المانعة للجمع، م.

«تجعل الحمل مساوياً او خاصاً بالموضوع، وليس اذا دخل عليها دلّ على نفى دلالتها تلك فأثبت العموم.

قوله: «و نقول ايضاً ليس الانسان آلاً الناطق فيفهم منه احد معينين احدهما انه ليس معنى الانسان آلاً معنى الناطق و ليس يقتضى الانسانية معنى آخره و الثانى انه ليس يوجد انسان غير ناطق بل كل انسان ناطق». يريد ان هذه الصيغة تفيدُ اما المساوات فى المعنى - كما بين الانسان و الحيوان الناطق و اما المساوات فى الدلالة كما بين الضاحك و الناطق.

قوله: «و نقول فى الشرطيات ايضاً لما كان النهار راهناً، كانت الشمس طالعةً و هذا يقتضى مع ايجاب الاتصال دلالة تسليم المقدم و وضعه ليتسلم منه وضع التالى». **اقول:** راهناً اى ثابتاً و لفظه «لما» تفيد مع الدلالة على استزام التالى الدلالة على ان وجود المقدم مسلم موضوع لا يحتاج الى بيان.

قوله: «و كذلك نقول: ليس يكون النهار موجوداً آلاً و الشمس طالعة تُريد به لما كان النهار موجوداً فالشمس طالعة فيفيدُ هذا القول حصراً فى الفحوى». يُريد به ان القضية بهاتين الاداتين، تصير محصورة كليةً.

قوله: «و نقول ايضاً: لا يكون النهار موجوداً او يكون الشمس طالعة و هو قريب من ذلك».

**اقول:** هذه و التى قبلها من القضايا التى تسمى «محرفة» و هى ما تخلو عن ادوات الاتصال و العناد و تكون فى قوة الشرطيات، و معنا لا يكون النهار موجوداً آلاً ان يكون الشمس طالعة، و هى من المتصلات فى قوة قولنا: كلما كان النهار موجوداً و اما ان يكون الشمس طالعة. قيل: و الاخير اقرب، لانه لا يغير اجزائها.

قوله: «و نقول ايضاً: لا يكون هذا العدد، زوج المربع و هو فرد هذا، فى قوة فولك

امّا ان يكون هذا العدد زوج المربع واما ان لا يكون فرداً». و هذا ايضاً من المحرّفات وكلّ زوج المربع، اى مربّعه يكون زوجاً و ليس كل ما مربّعه زوج، لأنّ كثيراً من المقادير الصمّ كجذر العشرة - مثلاً - لا تكون مربّعاتها ازواجاً و لا يكون هي اعداداً أفضلًا عن ان يكون ازواجاً، و كذلك القول فى الافراد و مربّعاتها، فالقضية المذكور فى قوّة منفصلة مانعة الخلوّ، هي امّا ان لا يكون زوج المربع واما ان لا يكون فرداً و ذلك لأنّ الشّى الواحد لا يكون زوج المربع و فرداً معاً، و قد يكون لا هذا و لا ذلك معاً، و مثال آخر له: لا يكون ساكن اليد، اى لا يكون كاتباً ساكن اليد، و يمكن ان يكون غير كاتب و هو متحرّك اليد، كما فى حاله الرّمى مثلاً.

### \* اشارة الى شروط القضايا \*

«يجب ان يُراعى فى الحمل والاتّصال و الانفصال حال الاضافه مثل أنّه اذا قيل: هو والد، فليُراعى لمن، و كذلك الوقت و المكان و الشرط مثل أنّه اذا قيل: كلّ متحرّك متغيّر فليُراعى مادام متحرّكاً، كذلك ليراع امّا بالقوّة او بالفعل و الجزء و الكلّ و حال القوّة و لا فعل، فانه اذا قيل انّ الخمر مسكرة، فليُراعى امّا بالقوّة او بالفعل و الجزء اليسير او المبلغ الكثير، فانّ اهمال هذه المعانى ممّا يوقع غلطاً كثيراً».

**اقول:** يذكر فى هذا الفصل، قوانين لا يتحصّل معانى القضايا الّا برعايتها و رعاية امثالها، و هي ستة:

- الاول حال الاضافه و قد ذكر مثاله.

- الثانى حال الوقت، كما يقال: القمر منخسب، فليُراعى، فى اى الاوقاف هو فانه مختصّ بوقت توسّط الارض بينه و بين الشّمس.

- الثالث حال المكان كما يقال: سقمونيا مسهل الصّفراء، فليُراعى فى اى مكان هو. فقد قيل: أنّه لا يعمل فى الصّقلاب.

- الرابع حال الشرط و قد اورد مثاله و هو: كلّ متحرّك متغيّر.

- الخامس حال الجزء و الكلّ.

- السادس حال القوّة و الفعل، فقد ذكر مثالهما. و هذه الشّروط، قد تذكر فى باب

التناقض، مضافاً الى شرطين آخرين، كما يجيىء ان شاء الله تعالى.



التَّهْجُ الرَّابِعُ

فِي مَوَادِّ الْقَضَايَا وَجِهَاتِهَا

## النَّهْجُ الرَّابِعُ فِي مَوَادِّ الْقَضَايَا وَجِهَاتِهَا

### \* اِشَارَةٌ إِلَى مَوَادِّ الْقَضَايَا \*

«لا يخلو المحمول في القضية وما يشبهه».

ذهب الفاضل الشارح الى ان ما يُشَبَّه المحمول في القضية هو التَّالِي، لكونه محكوماً به في القضية الشرطية كالمحمول في الحملية و **اقول**: ما جرت العادة بتأصاف نسبة التَّالِي الى المقدَّم بالوجوب والامكان والامتناع.

قلت: وان كانت لا تخلو في نفس الامر منها وليس ايضاً في اعتبار هذه الامور فيها على ما يعتبَرُ في الحمليات فائدة يعتدُّ بها وان كان اللزوم والاتفاق يشبهان الضرورة والامكان من وجهٍ وليس ببعيدٍ عن الصَّواب<sup>١</sup> الذي يوصف الموضوع به يوضع معه فأنه

---

١ - قوله: «و ليس ببعيد عن الصَّواب»، اقول: اعلم ان كُلَّ قضية حملية يشتمل على عقدين، عقدُ الوضع وهو اتَّصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني، وعقد الحمل وهو اتَّصافه بوصف المحمول. وعقدُ الوضع تركيب تقيديٌّ، فأن الوصف العنواني ليس معتبراً في القضية على سبيل حمله على ذات الموضوع بل على سبيل أنه موضوعٌ معه، بخلاف عقد الحمل، فأنه تركيب خبريٌّ ألاَّ أنَّ عقد الوضع، شبه الحمل فأنَّ في التركيب التقيدي اشارة الى التركيب الخبري، فأنك اذا قلت: الحيوان النَّاطِق، فكانك قلت: الحيوان الذي هو النَّاطِق و لهذا يصيرُ في الافتراض عقد حمل، فكما اعتبر المادَّة في عقد الحمل، فكذلك اعتبرت في عقد الوضع على هذا حمل كلام الشيخ، فأنه جعل ما يشبهه منسوباً الى الموضوع.

ثمَّ المادَّة ليست كَيْفِيَّة كل نسبة الايجابية، ولا كُلَّ كَيْفِيَّة نسبة ايجابية، بل كَيْفِيَّة النسبة الايجابية بالوجوب والامكان والامتناع، وهي لا تتغيَّرُ بواسطة ايجاب القضية و سلبها، فأنَّ نسبة الحيوان الى الانسان بالوجوب، سواء اوجب الحيوان له او سلب عنه.

يُشبه المحمول من حيث كونه وصفاً للموضوع ويُفارقُهُ بأنَّ المحمول وصف محمول عليه وهو وصفٌ موضوع معه ولذلك الوصف، نسبه الى الموضوع كالمحمول بعينه في أنَّها لا تخلو من ان تكون اما واجبة او ممكنة او ممتنعة ولا بُدَّ للناظر في احوال الموجَّهات من مراعاتها، فإنَّ الاغفال عنها ممَّا يقتضى الفساد في ابواب العكس والقياسات المختلفة، كما يجيء بيانه.

و اعلم انَّ نسبة المحمول الى الموضوع، غيرُ نسبتُهُ الموضوع اليه، و اَلَا ولى هى المتعلقة بالحكم دون الثَّانية ولذلك اختصَّت بالنظر فيها.

قوله: «سواء كانت موجبة او سالبة من ان يكون نسبتُهُ الى الموضوع نسبة ضرورى الوجود في نفس الامر مثل الحيوان او ليس بحيوان، او نسبة ما ليس بضرورى لا وجوده و لا عدمه مثل الكاتب في قولنا: الانسان حيوانٌ او ليس بحيوان، او نسبة ما ليس بضرورى لا وجوده و لا عدمه، مثل الكاتب في قولنا: الانسان حجرٌ، الانسان ليس بحجرٍ، فجميع موادَّ القضايا هى هذه: مادَّة واجبة، و مادة ممكنة، و مادة ممتنعة».

**اقول:** يُشير الى الاحوال الثلاثة المُسمَّاة بالوجوب و الامكان و الامتناع وهو ظاهر.

هذا على النسخة الاولى و اما على النسخة الثَّانية، فالمادة كيفية النَّسبة سواء كانت ايجابية او سلبية حتَّى يكون نسبة الحيوان الى الانسان، ان كانت بالايجاب فهى مادة الوجوب، و ان كانت بالسلب فهى مادة الامتناع. فالحاصل: انَّ المادة كيفية نسبة في نسبة في نفس الامر بالوجوب و الامكان و الامتناع، ثمَّ انَّ العقل ربُّما يعتبرُ كيفية النَّسبة اما نفس تلك الكيفية الثَّابتة فى نفس الامر، امرٌ اعمُّ منها، او اخص او مُباينها و يعبر عنها بعبارة هى الجهة، و المادة بحسب نفس الامر و الجهة بحسب اعتبار المعبر. فربما طابقها.

قال الامام: و اَمَّا حاول المنطقيون التَّمييز بين المادة و الجهة لانَّ الغرض من معرفة القضايا، هو تركيب الاقيسة لاستخراج النتائج و هى لا تحصل من المقدمات بحسب موادها الثَّابتة فى نفس الامر، بل بحسب جهاتها المُعتبرة عند العقل، فلهذا احتاجوا الى الفرق بين المادة و الجهة و هذا الكلام جيّدٌ. م.



قوله: «و نعى بالمادة هذه الاحوال الثلاثة التى تصديق عليها فى الايجاب و السلب هذه الثلاثة لو صرح بها».

يقول: «نعنى بالمادة» مثلاً الحالة التى للحيوان بالنسبة الى الانسان، فى نفس الامر التى يصدق عليها لفظ الوجوب، سواء نقول: الانسان حيوان، او نقول: الانسان ليس بحيوان.

فانما نعلم يقيناً ان تلك النسبة لا تتغير بهذا الايجاب و السلب و هى التى يعبر عنها بالوجوب فى الحالتين لو صرحنا بها. و فى بعض النسخ، يصدق عليها فى الايجاب هذه الالفاظ الثلاثة لو صرح بها و الوجه فيه: ان الوجوب يصدق على قولنا الانسان حيوان حال الايجاب، فانه حالة السلب يصير امتناع حالة السلب يصير وجوباً فهذه الالفاظ تصدق عليها حالة الايجاب، دون السلب.

واعلم: ان المادة غير الجهة، والفرق بينهما ان المادة هى تلك النسبة فى نفس الامر، و الجهة هى ما يفهم و يتصور عند النظر فى تلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها، سواء تلفظ بها او لم يتلفظ، و سواء طابقت المادة او لم يطابق و ذلك لاننا اذا وجدنا قضية هى - مثلاً - كل «ج»، لا يمتنع ان يكون «ب» فاننا نفهم و نتصور منه ان نسبه «ب» الى «ج» هى النسبة المسماة بالامكان العام المتناول للوجوب و الامكان، بل هى احدهما بالضرورة، فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة فى نفس الامر التى هى المادة و بين ما يفهم و يتصور منها بحسب ما يعطيه العبادة من القضية التى هى الجهة.

### \* اشارة الى جهات القضايا و الفرق بين المطلقة و الضرورية \*

«كل قضية فهى اما مطلقة عامة الاطلاق و هى التى يبين فيها حكم من غير بيان ضروريته او دوامه او غير ذلك من كونه حيناً من الاحيان، او على سبيل الامكان».

اقول: الاطلاق فى القضية<sup>١</sup> يقال: التوجه تقابلُ العدم و الملكة و قد يُعدّ المطلقة فى

١ - قوله: «الاطلاق فى القضية» اقول: القضية ان ذكرت فيها الجهة فهى موجهة و آلا فمطلقة. فالتوجيه يقابلُ العدم و الملكة، لكن ربما يعدّ المطلقة فى الموجهات كما يعدّ السالبة فى الحملات، فكما سُميت الحملية سالبة حملية و ان لم يكن فيها حمل آلا بالمجاز لاستعداد

الحمل، كذلك المطلقة وان لم يذكر فيها الجهة عدت في الموجّهات مجازاً لاستعدادها لذكر الجهة فيها.

فان قلت: اذا كانت المطلقة والموجهة متقابلتين، فكيف يكون المطلق اعمّ منها، فنقول: العموم بحسب الوجود، والتقابل بحسب الصدق، فمتى تحقّق الموجهة، تحقّق المطلقة، وما صدق عليه المطلقة لا يصدق عليه الموجهة ثم انّ المطلقة تدلّ على ثبوت القضية بالفعل وهو الحكم بخلاف الممكنة فانّها لا تدلّ على وقوع النسبة فيهما لجواز ان يبقى بالقوة دائماً فلا حكم فيها يتناولها المطلقة فكما أنّها مغايرة للممكنة بحسب المفهوم والاعتبار وهوانّ الجهة لم يذكر فيها وذكرت في الممكنة مغايرة ايضاً بحسب الذات والعموم، فليس اذا تحقّق صدق الثمينة يتحقّق صدق المطلقة. فلما اراد الشيخ ان يبين التّفايل بينهما، بحسب الاعتبار، اورد الامكان في القسم الاول حيث قال: «او على سبيل الامكان»، لانّ الاقسام الاربعة مقابلة للمطلقة بحسب الاعتبار، ولما قصد بيان عموم المطلقة في الموجّهات في القسم الثاني لم يذكر الممكنة فيه بل اقتصر على القضايا الفعلية وهي الدائمة والضرورية واللازمة واللاضرورية.

وهذا الكلام من الشّارح، كأنه جواب لسؤالين، الاول عرف الشيخ المطلقة بأنّها التي يبين فيها حكم من غير بيان ضرورية او دائمة او غير ذلك من كونه حيناً معيّناً من الاحيان او على سبيل الامكان وهو يدلّ على انّ القضية اذا اطلقت يكون اعمّ من هذه القضايا الاربعة المقيدة بالضرورة والدوام والحين والامكان ضرورة انّ المطلقة اعمّ من المقيدة فاجاب بان قيد الامكان ينافي الاطلاق في الدلالة فلا يتناولهُ الاطلاق. واما ذكر الشيخ ثمة تنبيهاً على المطابقة (المقابلة خ ل) بينهما لا على العموم، والثاني انّ الشيخ قسم القضية الى قسمين واعتبر في القسم الاول عدم امور اربعة ولم يعتبر في القسم الثاني الا وجوداً واحداً الامور الثلاثة، وحذف الامر الرابع وهو الامكان. ولا شكّ أنّه مغلّ بالحصر وجوابه: انّ المقسم هو القضية التي يبين فيها حكم وحينئذٍ لا اختلال بالحصر، واما اعتبار الامكان في القسم الاول ليتبين التّقابل بينه وبين الاطلاق، ولم يعتبر في القسم الثاني ليتبين عموم المطلقة. فان قلت: اذا لم يكن في الممكنة حكم بالفعل، لم يكن قضية لانّها لا يتحقّق بدون تحقّق الحكم، فنقول: ليست قضية بالفعل بل بالقوة. فان قلت: ليس حكم الممكنة بسلب الضرورة عن الجانب المخالف او بسلب الامتناع عن الجانب الموافق. فنقول: ذلك حكم على النسبة المتصورة بين طرفيها او على بعضها وهو حقيقة الجهة كما قالوا: اّمّا في القضية المعقولة حكم العقل على النسبة بالكيفية لا

الموجّهات كما يعدّ السالبة في الحملات.

فالمطلقة هي التي يبيّن فيها حكم ايجابى او سلبى فقط من غير بيان شىء آخر من ضرورة او دوام او ما يقابلهما، والامكان يتقابل الضرورة والكون في بعض الاوقات يتقابل الدوام اذا اعتبر التوقيت فالقسمة باعتبار الضرورة هي ضرورة الايجاب وضرورة السلب ولا ضرورتهما، وباعتبار الدوام دوام الايجاب ودوام السلب ولا دوامهما. فالدوام والضرورة يشملان الاول والثاني من الاقسام لانهما يشتركان فيهما ويفترقان بالايجاب والسلب، ويبقى الثالث مقابلة لهما.

وقول الشيخ المطلقة العامة هي التي يبيّن فيها حكم، من غير بيان ضرورة او امكان او دوام او لادوام، يومه انهما تعمّ الاربعه وليس كذلك. فانها من حيث يبيّن فيها حكم انما يتناول ما يكون مشتملاً على حكم قد حصل بالفعل، ولا يتناول ما يكون مشتملاً على حكم لم يحصل الا بالقوة فهي لا تعمّ الممكنة من حيث الاعتبار وان لم يدخل جميعها تحتها من حيث العموم.

قوله: «وامّا ان يكون قد يبيّن فيها شىء من ذلك امّا ضرورة واما دوام من غير ضرورة واما وجود من غير دوام وضرورة».

**اقول:** هذه هي الامور التي يمكن ان يقيّد بها القضية التي يبيّن فيها حكم، والمطلقة العامة تتناولها جميعاً من حيث العموم، ولم يذكر الامكان معها لانه ينافي ما بين الحكم فيها حاصلًا بلا فعل فهو مغايرٌ للاطلاق من حيث العموم والاعتبار جميعاً، والضرورة اخصّ من الدوام لان كلّ ضروري، دائم ما دامت الضرورة حاصلة، ولا ينعكس اذ من المحتمل ان يدوم شىء اتفاقاً من غير ضرورة فلذلك لما ذكر الضرورة ذكر بعدها الدوام وقيده باللاضروره لئلا يتكرّر الضرورة، وسعى الخالي عنهما بالوجود فانه لا يبقى بعدهما الا الوجود فقط، والقسمة حاصرة لانّ الحاصل اما ضرورى او غير ضرورى، وغير الضرورى، اما دائم او غير دائم.

قوله: «و الضرورة قد تكون على الاطلاق كقولنا: الله تعالى، و قد يكون معلقة بشرط و الشرط اما دوام وجود الذات مثل قولنا: الانسان بالضرورة جسم ناطق و لسانا نعى به ان الانسان لم يزل و لا يزال، جسماً ناطقاً فان هذا كاذب على كل شخص انساني؛ بل نعى به انه ما دام موجود الذات انساناً فهو جسم ناطق و كذلك الحال في كل سلب يشبه هذا الايجاب، و اما دوام كون الموضوع موصوفاً بما وضع معه مثل قولنا: كل متحرك متغير و ليس معناه على الاطلاق و لا مادام موجود الذات بل ما دام ذات المتحرك متحركاً. و فترق بين هذا و بين الشرط الاول، لان الشرط الاول وضع فيه اصل الذات و هو الانسان و هيئتها وضع الذات بصفة يلحق الذات و هو المتحرك فان المتحرك له ذات و جوهر بلحقه انه متحرك و غير متحرك و ليس الانسان و السواد كذلك او شرط محمول او وقت معين كما للكسوف او غير معين كما للنفس».

**اقول:** لما فرغ من بيان الاطلاق و ما يقابله، شرع في بيان اقسام الضرورة فقسمها الى ضرورة مطلقة و مشروطة، و المطلقة هي التي يكون الحكم فيها لم يزل و لا يزال من غير استثناء و شرط، و انما فسر الضرورة بالدوام<sup>١</sup> لكونه من لوازمها - كما مر - ثم قسم

١ - قوله: «و انما فسر الضرورة بالدوام» حيث قال: «و لسانا نعى بها ان الانسان لم يزل لا يزال جسماً» فانه يدل على ان الضرورة المطلقة ما يكون الحكم فيها لم يزل و لا يزال و هو مفهوم الدوام الازلي. و حيث قال: «بل نعى به ان مادام موجود الذات انساناً فهو جسم ناطق»، فانه مفهوم الدوام الذاتي، و هو تفسير بالاعم لما مر من ان الدوام اعم من الضرورة فهو رسم ناقص، او بناء على تساويهما في نفس الامر. و اعتبار الضروريات في الايجاب و السلب واحداً اآ في شرط المحمول فانك اذا قلت: زيد ليس بكاتب مادام كاتباً لم يصح، للزوم التناقض بل انما يصح اذا قلت: زيد ليس بكاتب، و حينئذ يصير السلب جزءاً من المحمول اذ لا معنى لذلك اآ ان زيداً ليس بكاتب مادام عدم الكتابة ثابتاً له فيكون احتملت ان يكون ضرورة ذاتية و ان لا يكون، فما يكون ضرورة ذاتية داخلية في الضرورية بحسب الذات، فلا فائده في ايرادها قسماً آخرأ مغايراً للضرورة الذاتية، و ان قيدت في الضرورة الذاتية لم يتناول الضرورة الذاتية و اختصت قسماً آخرأ ثانياً. و هذا الكلام من الشارح كانه سؤال على ما فعله الشيخ فانه اخذ المشروطة بالوصف ضرورة اعتبر فيها شرط وصف الموضوع، اعم من ان يكون ضرورة ذاتية او لا يكون فحينئذ يتداخل الاقسام، و الجواب ان هذا التقسيم اعتباري، و التغير بين المفهومين

المشروطة الى ما يكون الحكم فيها مشروطاً أما بدوام وجود ذات الموضوع، واما بدوام وجود صفته معه، واما بدوام كون المحمول محمولاً، وهذه الثلاثة هي المشروطة بما يشمل عليه القضية، واما بحسب وقتٍ معيّن، واما بحسب وقت غير معيّن، وهذان مشروطان بما يخرج عن القضية فكأنه قال: والشرط اما داخل في القضية واما خارج عنها، والدالّ اما متعلق بالموضوع او متعلق بالمحمول، والمتعلق بالموضوع اما ذاته صفته الموضوعه معه، والمتعلق بالمحمول واحداً لانه ايضاً وصفاً وليس له ذات تباين ذات الموضوع، والخارج اما بحسب وقت بعينه، او لا بعينه، فجميع اقسام الضرورة ستة: واحداً مطلقاً، وخمسة مشروطة، واعتبار هذه الاقسام في جانبى الايجاب والسلب واحداً غير مختلف الا في شرط المحمول فانك اذا قلت: زيد ليس بكاتب مادام كاتباً لم يصح، بل انما يصح اذا قلت مادام ليس بكاتب وحينئذ يصير فيه السلب جزءاً من المحمول فكانت القضية موجبة لا سالبة والفاظ الكتاب ظاهرة. والموضوع قد يتعدى عن الوصف كالانسان وقد يقارنهُ كالمتحرّك، والمحمول الذى يحمل بشرط الوصف ضرورة يحتمل ان يكون ضرورياً ايضاً مادام الذات موجود، ويحتمل ان لا يكون ضرورياً في بعض اوقاته، والاول داخل تحت المشروطة بحسب الذات فلا فائدة في ايراده قسماً فالمشروطة بالوصف مطلقاً يشمل الضرورى بشرط الذات، وان قيّد باللا ضرورة الذاتية اختصّ بالقسم الثانى وحده وهو المراد ههنا بالمشروطة بحسب الوصف، والضرورة بشرط المحمول لا يخلو عنها قضية فعلية ابداً فانك اذا قلت «ج»، «ب» فانه يكون بالضرورة «ب» حال كونه «ب» وهى ضرورة متأخرة عن الوجود لاحقة به، وسائر الضروريات متقدمة على الوجود موجبة اياه واسم الضرورة يقع عليها

كافٍ والا فالسؤال وارء على سائر الاقسام فان المشروطة تتناول المطلقة، وبحسب الوقت تتناول الضرورة بالذات والمطلقة، وبشرط المحمول يتناول جميع الاقسام بقوله: فلا فائدة في افرادها قسماً آخرأ ممنوع، بل الغرض تحصيل مفهومات القضايا سواء كانت متبينة او متداخلة و يعرف احكامها، والضرورة بشرط المحمول متأخرة عن الوجود وباقي الضروريات متقدمة على الوجود فان المحمول لم يوجد للموضوع مالم يصير ضرورياً له، والضرورة الذاتية سابقة على الوجود فان المحمول، وكذا الضرورة الوقتية والوصفية، م.

لا بالتساوى. و الفائدة فى اعتبار هذه الضرورة ان يعلم ان القضية لا تكون خالية عن سائر الضرورات مع كونها فعلية.

قوله : «و الضرورة بالشروط الاول وان كان بالاعتبار غير الضرورة التى لا يلتفت فيها الى شرط فقيد يشتركان ايضا فى معنى اشتراك الاختصاص والاعم، او اشتراك اختصاص تحت اعم اذا اشترط فى المشروط ان لا يكون للذات وجود دائماً و ما يشتركان فيه هو المراد من قولهم قضية ضرورية».

الضرورة بالشروط الاول اعنى بشرط وجود الذات تقع على ما يكون للذات وجود دائماً وعلى ما لا يكون للذات وجود دائماً و الاول يساوى الضرورة المطلقة فى الدلالة وان كان مغايراً لها بالاعتبار فان المشروطة بائ شرط كان، يغير المطلقة بالاعتبار و انما يتساويان لان الحكم فيها حاصل لم يزل ولا يزال، و الثانى مباين لها بحسب الدلالة و الاعتبار جميعاً ثم المشروطة دخلت المطلقة تحتها فهما تشتركان فى معنى اشتراك الاعم و الاختصاص و ذلك المعنى هو ثبوت الحكم فى جميع اوقات وجود الذات فالاختصاص هو المطلقة التى تدوم ذاتها، و الاعم هو المشروطة المذكورة المحتملة لدوام الذات و لا دوامها فان قيدت بلا دوام الذات كانت هى و المطلقة تشتركان فى معنى ثالث غيرهما اعم منها اشتراك اختصاص تحت اعم منهما هو المشروطة المحتملة لدوام الذات و لا دوامها و انما يكون ذلك اذا اشترط فى المشروطة ان لا يكون للذات وجود دائماً و على التقديرين جميعاً فما يشتركان فيه اعنى الضرورة التى بحسب الذات مطلقاً هو المراد من قولهم قضية ضرورية و هى التى تقابل الامكان الذاتى و يوجد فى بعض النسخ بدل قول: «اذا اشترط فى المشروطة» اذا لم يشترط فى المشروطة و على هذا التقدير يصير قوله ذلك بياناً للاعم الذى يندرج فيه الاختصاص تارة و الاختصاص تارة اخرى.

قوله : «و اما سائر ما فيه شرط الضرورة و الذى هو دائم من غير ضرورة فهو اصناف المطلق الغير الضرورى».

**اقول:** يعنى الاقسام<sup>١</sup> الاربعة الباقية من الضَّروريات وهى المشروطة بشرط وصف الموضوع على الوجه الذى لا يشمل الضَّرورى الذَّاتى وبشرط المحمول وبشرط الوقت المعين وبشرط الوقت الغير المعين فهى مع الدائم الغير الضَّرورى و ظاهر ان هذه الضَّروريات لا يشمل الدَّوام المطلق الذى يكون بحسب الذَّات لكون ذلك الدَّوام شاملاً للضَّرورى الذَّاتى فالمطلق الغير الضَّرورى، ما فيه اما ضرورة من غير دوام او دوام من غير ضرورة وهذا المطلق اخص من المطلق العام بالضَّرورى الذَّاتى واما سميت هذه القسمة قد يمكن على وجهين احدهما ان يقال القضية اما مطلقة او ضرورية او ممكنة، وهذه القسمة قد ذكر فى التعلیم الاول ان يقال القضية اما مطلقة واما موجهة، والموجهة اما ضرورية واما ممكنة عامة والى هذا الوجه يكون المطلقة هى العامة.

و الثانى ان يقال القضية اما ان يكون الحكم فيها بالفعل او بالقوة وهى الامكان، و ما

١ - قوله: «يعنى الاقسام» اصناف المطلق الضَّرورى و هو حكم من غير ضرورة ذاتية الاقسام الاربعة من الضَّرورة، و الدَّوام. و الدَّوام من غير ضرورة اما الاقسام الاربعة فهى المشروطة بالوصف على وجه لا يشمل الضَّرورى الذَّاتى اى مقيد بنفى الضرورة الذاتية على ما لخصه من قبل، وبشرط المحمول، وبشرط الوقت المعين وغيره، والقيد الذى اورد فى المشروطة بالوصف لابد ان يورد فى سائر فانها ايضا تتناول الذاتية وكلام الشيخ ليس الا ان الضَّروريات المشروطة الاربعة اصناف المطلق اذا قيدت باللاضرورة الذاتية ولظهور هذا القيد لم يصرح به، و لما كانت هذه الضَّروريات غير شاملة للدَّوام المطلق فانها او كانت شاملة له و هو شامل للضَّرورى الذَّاتى لكانت شاملة للضَّرورى الذَّاتى وقد فرضناها غير ضرورة ذاتية هذا خلف كان المطلق الغير الضَّرورى اما ضرورة من غير دوام، او دوام من غيره ضرورة، وانت خبير بانه لا يلزم من عدم شمول الضَّروريات الدَّوام خلوها من الدَّوام وهذا المطلق العام، يسبب الضَّرورى الذَّاتى فان المطلق العام يتناوله دون هذا المطلق. فقد بان من ههنا ان المطلق مقول بالاشتراك على معنيين مختلفين بالعموم والخصوص ومنشأ هذا الاشتراك ما ورد فى التعلیم الاول واختلاف تفاسير مفسريه و هو واضح ثم ذكر ان المطلقة ربما يختص بالقضية التى فيها ضرورة بشرط غير الذَّات و هو معنى آخر. فالمطلق يطلق على معان، الاول المطلقة العامة التى تتم الفعلیات، الثانى المطلقة اللاضرورية التى تتناول الضَّروريات الاربعة والدائمة اللاضرورية، الثانى المطلقة اللدائمة وهى تتناول الضَّروريات الاربعة دون الدائم، م.

بالفعل يكون اما بالضرورة او بالوجود الخالي عنها و يكون المطلقة بهذه القسمة هي الوجودية من غير ضرورة، و امثلة المطلقات في التعليم الاول كانت مناسبة لكل واحد من الاعتبارين فلاجل هذين الاحتمالين اختلف اصحاب المعلم الاول بعده في القضية المطلقة، فتا و فرسطس و ثامسيتوس و من تبعهما حملوها على العامة الشاملة للضرورة، و الاسكندر الافروديسي و من تبعه حملوها على الخاصة الخالية عنها.

قوله : « و اما مثال الذي هو دائم غير ضروري فمثل ان يتفق لشخص من الاشخاص ايجاب عليه او سلب عنه صحة مادام موجوداً، و لم يكن يجب تلك الصحة كما انه قد يصدق ان بعض الناس ابيض البشره مادام موجود الذات و ان كان ليس بضروري».

**اقول:** الجمهور من المنطقيين<sup>١</sup> لا يفرقون بين الضروري و الدائم لان كل دائم كلي فهو ضروري فان ما لضرورة فيه و ان اتفق وقوعه فهو لا يمكن ان يدوم متناولاً لجميع الاشخاص التي وجدت والذي سيوجد مما يمكن ان يوجد، و قد بينا ان كل ضروري فهو دائم فالضروري و الدائم متساويان في الكليات، و اما في الجزئيات فقد يختلفان كما تمثل به الشيخ في الانسان الذي يتفق ان يكون بشرته ابيض من غير ضرورة، و الدائم فيها يعم الضروري و غيره، و العلوم انما يبحث عن الكليات دون الجزئيات فلذلك لم

١ - قوله: «الجمهور من المنطقيين»، اعلم ان الضرورة و الدوام ان اعتبرنا بحسب مفهومها فلا شك في ان الدوام اعم من الضرورة لان مفهوم الدوام شمول الاوقات، و مفهوم الضرورة امتناع الانفكاك، و متى كان المحمول ممتنع الانفكاك عن الموضوع ثبت في جميع اوقات وجود الموضوع قطعاً من غير عكس، فان اعتبرنا بحسب الامر نفسه فاما ان يكون المراد بالضرورة الوجوب بالذات، او الوجوب مطلقاً اعم من ان يكون بالذات او بالغير، فان اريد الوجوب بالذات فمن بالبين ان الدوام اعم منه لان بعض الممكنات دائمة الوجود و محال ان يكون الممكن واجب الوجوب بالذات. و ان اريد بالضرورة الوجوب مطلقاً و الوجوب مطلقاً فهي و الدوام متساويان سواء كان في الجزئيات او في الكليات لان الشيء ما لم يجب، لم يوجد. فمتى وجد دائماً بل الذي لا يكون دائماً لا يوجد ائماً مع هذا الوجوب. فقد بان ان فرق الشارح بين الكليات و الجزئيات، ليس بجيد، فان فرق الشيخ بناءً على المفهوم لان الفن لا يبحث عن المادة، م.



يفرقوا بينها اذ لا حاجة الى الفرق، و الشَّيْخ قد فرق بينهما لَانَّ النَّظْرَ فى الموادِّ لا يتعلَّق بالمنطق.

فالمُنطَقَى - من حيث هو منطقى - يلزُمُهُ اعتبار كُلِّ واحدٍ منها من حيث معناهما المُختلفان سواءً تساويا فى موضوعاتها او لم يتساويا.

قوله: «و من ظنَّ<sup>١</sup> انَّ لا يوجدُ فى الكَلِّياتِ حمل غير ضرورى فقد اخطاء، فانه جائز ان يكون فى الكَلِّياتِ ما يلزمُ كُلَّ شخصٍ منه ان كانت له اشخاصٌ كثيرة ايجاب او سلب وقتاً ما مثل ما يكون ما للكواكب من الشُّروق و الغروب و للنبيرين مثل الكسوف، اوقاتاً غير معيَّن مثل ما يكون لكلِّ اناس مولود من التنفس و ما يجرى مجراه».

**اقول:** هولاء لما ظهر لهم انَّ الحكم الاتِّفاقي الخالى عن الضُّرورة لا يكون كلياً حكموا بانَّ كُلَّ حكم كلى فهو ضرورى، و لم يفرقوا بين الضُّرورى الذَّاتى و غيره، و ظنَّوه ضرورياً ذاتياً.

و الشيخ ردَّ عليهم بالوقتيتين فانَّهما ليستا بضروريتين اِلَّا فى وقت.

قوله: «و القضايا الَّتى فيها ضرورة بشرط غير الذات يخصَّ باسم المطلقة، و قد يخصَّ باسم الوجودية كما خصَّصناها به و ان كان لا تشاح فى الاسماء».

**اقول:** هذه هى الاقسام الاربعة المذكورة، و هيها لم يذكر الدَّائمة غير الضُّرورية مهما، و قد سمَّاها هيها بالوجودية لانَّها تشتملُ على وجود من غير ضرورة و دوام فالمُطلقة الخاصة اذا اشتملت على الدَّائمة غير الضرورية تكون اعمَّ منها اذا لم يشتمل عليها و ينبغى ان لا تفعل عن هذا الاعتبار.

---

١ - قوله: «و من ظنَّ» ظنَّوا انَّ كلَّ حكم ضرورى ذاتى، فيكون دائماً و هو باطل لَانَّ فى المحمولات ما يُثبت لكلِّ واحدٍ من افراد الموضوع، لا دائماً بل فى بعض الاوقات كما انَّ كُلَّ كوكب له شروق و غروب، لا دائماً، بل فى وقتٍ معيَّن، و كل انسان متنفس لا دائماً بل فى وقتٍ ما، م.

### \* اشارة الى جهة الامكان \*

«الامكانُ اما ان يُعنى به ما يُلزم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع على ما هو موضوع له في الوضع الاول وهناك ما ليس بممكن فهو ممتنع والواجب محمول عليه هذا الامكان، واما ان نعني بهما يُلزم سلب الضرورة في الوجود والعدم جميعاً على ما هو موضوع له بحسب النقل الخاصي حتى يكون الشئ يصدق عليه الامكان الاول في نفيه واثباته جميعاً حتى يكون ممكناً ان يكون وممكناً ان لا يكون اى غير ممتنع ان يكون وغير ممتنع ان لا يكون، فلما كان الامكان بالمعنى الثاني يصدق في جانبيه جميعاً خصه الخاص باسم الامكان وصار الواجب لا يدخل فيه وصارت الاشياء بحسبه اما ممكنة واما واجبة واما ممتنعة، وكان بحسب المفهوم الاول اما ممكنة واما ممتنعة فيكون غير الممكن بحسب هذا المفهوم اى الثاني الخاصي بمعنى غير ما ليس بضروري فيكون الواجب ليس بممكن بهذا المعنى».

**اقول:** الامكانُ وضع اولاً بازاء سلب الامتناع، فالممكن بذلك المعنى، يكون واقعاً على الواجب، وعلى ما ليس بواجب ولا مُمتنع، ولا يقع على الممتنع الذي يقابله، وذلك اذا اعتبر معناه في جانب الايجاب، ثم يلزم اذا اعتبر في جانب السلب ان يقع ايضاً على المُمتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع، ويخلو عن الواجب فيصير حينئذ الامكان مقابلاً لكل واحد من ضرورتى الجانبين، ولما لزم وقوعه على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعاً<sup>١</sup> نقل اسمه اليه، فكان الاول امكاناً عاماً او عاماً منسوباً الى العامة، والثاني خاصاً او خاصياً، وكان هذا الامكان مقابلاً للضرورتين جميعاً فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة بل معنى يلازمه<sup>٢</sup> وذلك لتغاير مفهوميهما واما

١ - قوله: «في حالتيه جميعاً» اى الامكان الخاص حاصل في طرفي الامكان العام، وكلام الشيخ هو ان الامكان العام، حاصل في طرفي الامكان الخاص وكلاهما حسن. م.

٢ - قوله: «فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة بل معنى يلازمه»، لاختفاء في أنه متى صدق الامكان صدق سلب الامتناع، والممتنع اما ممتنع ان يكون، واما ممتنع ان لا يكون وليس بين القسمين امر مشترك يكون هو نفسهما او جزئهما اذا اشتراك بين الوجود والعدم في مر ذاتي، فان كان ولا بد يكون المشترك بينهما امراً عارضاً لهما، والممكن وهو الذي ليس

بممتنع ان يكون في مقابله ممتنع ان يكون، اما ليس بممتنع ان لا يكون في مقابله ممتنع ان لا يكون، فلا يكون الممكن نفس القسمين او داخلاً فيهما بل خارجاً عنها لازماً فيكون الامكان ما يلزم سلب الامتناع لا نفس سلب الامتناع لانه مشترك بين القسمين والمُشترك بينهما خارجٌ عنها لازم، واليه الاشارة بقوله: «فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة» اي لما كان الامكان مقابلاً لكل واحدٍ من الضرورتين يكون مشتركاً بين سلبى الضرورتين، والمُشترك بينهما ليس نفسهما بل لهما وهذا الكلام فيه من وجهين الاول، هب ان الوجود والعدم لا اشتراك بينهما في امرٍ ذاتي، لكن لا يلزم منه ان لا يكون بين امتناع الوجود وامتناع العدم اشتراك في امرٍ ذاتي فانّ مطلق الامتناع والامكان ذاتي للقسمين، وان سلمنا انه لا ذاتي بينهما لكن من اين يلزم ان لا يكون الامكان نفس سلب الامتناع فانّ الجازي لا بد ان يكون داخلاً في القسمين لانه تصريحٌ باشتراك القسمين في امرٍ ذاتي وكان قد لقاء الثاني ام هذا الكلام بنا في ما ذكره من ان الامكان وضع اولاً بازاء سلب الامتناع.

قال الامام قول الشيخ: «يعنى به ما يلزم سلب ضرورة العدم»، صريحٌ بانّ الامكان ليس عين هذا السلب لانّ الشئ لا يلزم نفسه و من الظاهر انه ليس المراد انّ الامكان سلب آخر يلزم هذا السلب بل المراد انّ الامكان امرٌ ثبوتي يلزم ذلك السلب لكن الحق ياباه لصحة حمل الامكان على المعدومات وما يصحّ حمله على المعدوم لا يكون ثبوتها و الا لكان ما ليس بثابت موصوفاً. هذا محالٌ وكان هذا الكلام من الامام، تنبيهٌ على وجه عدول الشيخ عن سلب الضرورة الى ما يلزمه، وهو ذهابه الى انّ الامكان امرٌ ثبوتي فلماذا لم يجعله نفس السلب، ثم ان سلمنا انه ليس المراد سلباً آخر، فالثبوتى ان اراد به الثابت في الخارج لم يلزم من عدم سلبه ثبوته في الخارج، وان اراد به ما لا يكون السلب جزئاً لمفهوميهِ فلم لا يصحّ حمله على المعدوم وهو ظاهر. ثم اورد اعتراضاً آخرأ وهو انّ الامكان اما امكان الوجود، او امكان العدم، وامكان العدم وامكان الوجود، ما يلزم سلب ضرورة الوجود وهو محمول على الممتنع والممكن، فما يلزم سلب ضرورة احد الجانبين حتى يتناول الممتنع.

اجاب الشارح بوجهين الاول انّ الامكان انما يلزم سلب الامتناع في جانب الوجود فانّ العامة كلما اطلقوا الممتنع ارادوا الممتنع ان يكون، وغير المتنع ارادوا غير الممتنع ان يكون فمتى خطر ببالهم سلب الامتناع، كان ذلك في صورة الوجود فكان الامكان عندهم موضوعاً في الاصل لسلب الامتناع في جانب الوجود، اعنى سلب ضرورة العدم ثم لما تنبّه القوم انّ هذا المفهوم

الاعتراض على الشيخ بأنه قال في الامكان الاول أنه ما يلزم سلب ضرورة العدم و هو الامتناع، وأنما كان الواجب ان يقول ما يلزم سلب ضرورة احد الجانبين، فليس بمتوجّه.

و ذلك لأنّه عني به المعنى الذي وضع الامكان اولاً بازائه لا المعنى الذي يقع الممكن عليه في جميع تصاريفه بعد ذلك الوضع، وايضاً الامكان معنى من شأنه ان يدخل اما على الايجاب واما على السلب فمعناه من حيث وحده ما يلزم سلب الامتناع، ثم ذلك المعنى ان دخل على الايجاب، صار الممكن ان يكون غير ممتنع ان يكون وقابل ضرورة السلب، وان دخل على السلب، صار الممكن ان لا يكون غير ممتنع ان لا يكون وقابل ضرورة الايجاب، فكونه ملازماً لسلب ضرورة احد الجانبين بحسب ما يضاف اليه من الايجاب السلب، واما هو قبل الانضياف فبازاء سلب الامتناع فقط.

قوله: «و هذا الممكن يُدخل فيه الموجود الذي لا دوام ضرورة لوجوده، وان كانت له ضرورة في وقت ما كالكسوف».

يُريد ان الامكان الخاص لما كان بازاء سلب الضرورة الذاتية عن الجانبين كان واقعاً على سائر الضرورات المشروطة.

قوله: «و قد يُقال ممكن و يفهم منه معنى ثالث، فكأنه اخص من الوجهين المذكورين و هو ان يكون الحكم غير ضروري البتة، و لا في وقت كالكسوف، و لا في حال كالتغير للمتحرّك بل يكون مثل الكتابة للانسان».

متحقّق ايضاً في جانب العدم استعمل فيه ايضاً فنقل الشيخ متعارف العامة على مقتضى وضعهم الاصلى، و جريانه في تصاويفه لا يُنافي ذلك. الثاني أنا لانسلم ان سلب ضرورة العدم، لا يلزم سلب ضرورة احد الجانبين فان ضرورة العدم هو الامتناع، كما يكون في جانب الوجود يكون السلب فالامكان هو ما يلزم سلب ضرورة العدم، اى سلب الامتناع ان اعتبر في جانب الوجود قابل امتناع ان يكون، و ان اعتبر في جانب العدم، قابل امتناع ان لا يكون، م.

**اقول:** هذا معنى ثالث<sup>١</sup> للامكان، واما كثرت وجوه استعماله لتكثر وجوه استعمال ما

١ - قوله: «هذا معنى ثالث» الممكن لما كان موضوعاً بازاء سلب الضرور فكل ما كان اخلي عن الضرورة يكون احق بهذا الاسم، فاطلق اولاً على سلب الضرورة الذاتية عن احد الطرفين، ثم على السلب عن الطرفين معاً فهو اولي بالامكان، ثم على الضرورة الذاتية والوقتيّة والوصفيّة عن الطرفين فهو احقّ و اخصّ به لانه اقرب الى حاق الوسط بين الايجاب والسلب، اذ ليس في طرف الايجاب ضرورة ولا في طرف السلب ضرورة فهو جائز الايجاب و جائز السلب جوازاً صرفاً، والضرورة بشرط المحمول مقابلة لهذا الامكان بحسب الاعتبار من حيث انه سلب الضرورة و هي الضرورة الا انها مشاركة له في المادّة لان ذلك الممكن اما ضروري الايجاب بشرط المحمول او ضروري السلب بشرط و اما لم نقل هو اخص من الوجهين لان الاعمّ و الاخص يدلان على معنى واحد كالانسان والحيوان فانهما يدلان على معنى الحيوان الا ان الاخص اقلّ تناولاً للجزيئات من الاعمّ ضروري ان جزيئات الاخص بعض جزيئات الاعمّ، و الاعمّ اقلّ تناولاً بحسب المفهوم من الاخص لان مفهوم الاعمّ جزء مفهوم الاخص، و يمكن حمل قوله و يختلفان بان احدهما اقلّ تناولاً من الآخر عليهما، والاعمّ اما يطلق على الاخص لا بواسطة انه موضوع لمفهومه، بل بسبب استعماله على معنى مفهوم الاعمّ مفهوم الاعمّ فان صدق الحيوان على الانسان لا لانه موضوع لمعنى الانسان بل لاشتماله على معنى الحيوان، و هذا بخلاف الامكان فان اطلاقه على معنى امكان الاخص لانه موضوع بازائه لا لاشتماله على معناه حتى لو فرضنا ان بين المعنيين تبايناً لكان الامكان منطبقاً عليه كما لو سئى واحد من السودين باسود، فالاسود يقع عليه و على صفته بمعنيين فكما لا يقال ان وقوعه عليها بحسب العموم والخصوص، كذلك لا يقال ان وقوع الامكان على المعنيين بحسب العموم والخصوص و الحاصل اننا في اعتبار النسبة بين مفهومات الامكان لو جردنا النظر اليها فلا شك ان بينهما عموماً و خصوصاً و ان اعتبرنا لفظ الامكان و من شأن حمل المواطة صدق الاسم ايضاً فهو لا يقع عليهما بالعموم والخصوص لان الاسم الاعمّ اما يصدق على الاخص لاشتماله على معناه ليس كذلك في الامكان فانه يقع على المعاني المذكورة بالاشتراك بل يقع على الاخير و هو الممكن الاخص بجميع المعاني العامّة و بالمعنى الخاص بالاشتراك و فيه نظر لان وقوع الاسم الاعمّ على الاخص بالاشتراك لا ينافي وقوعه عليه بحسب العموم و اذا اعتبرنا الامكان الاخص، فالاعتبارات خمسة لا اربعة كما ذكره الشيخ لان الشيء اما ضروري الوجود بحسب الذات او ضروري العدم بحسب الذات او لا ضرورتهما و الاول الوجوب، و الثاني الممتنع و

يقابله، اعنى الضرورة، فهذا الامكان ما يُقابل جميع الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم من المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب، وقد يمثل فيه بالكتابة للانسان لان الطبيعة الانسانية متساوية النسبة الى وجودها، والضرورة بشرط المحمول وان كانت مقابلة لهذا الامكان بالاعتبار قريبا يشاركه في المادة؛ لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود، وتوصيف بالامكان من حيث الماهية لا الوجود. وانما قال: «فكانه اخص من الوجهين» ولم يقل: فهو اخص من الوجهين، لان الاخص والاعم هما اللذان يدلان على معنى واحد، ويختلفان بان احدهما اقل تناولا من الآخر، اما اذا دل احدهما على بعض ما يدل عليه الآخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال انه اخص من الآخر الا بالمجاز، وذلك كما يسمى واحد من السودان مثلاً بالاسود فال يقال: ان الاسود يقع عليه وعلى صفته<sup>١</sup> بالخصوص والعموم، والممكن ههنا يقع على المعاني المذكورة بل على الاخير بجميع

الثالث اما ان يشتمل على ضرورة ما او لا، والاول اما ان يكون ضروري الوجود او ضروري العدم وهذا القسم هو الذي تركه الشيخ وحينئذ لا تكون القسمة حاصرة فان قلت: لا نسلم ان هذا القسم متروك في القسمة فان قوله: «موجود له ضرورة ما» اعم من ان يكون له ضرورة الوجود او ضرورة العدم وقال الامام الاقسام بحسب الامكان الخاص ثلاثة: الواجب والممتنع والممكن، لكن هذا الممكن احد قسميه فان الممكن الخاص اما ان يشتمل على ضرورة فيه اصلاً وحينئذ لا ينحصر الاقسام في الاربعة اجاب الشارح بانه ان جاز طي القسمين ضروري الوجود وضروري العدم، تحت الموجود له ضرورة ما فينبغي ان يطوى الواجب والممتنع تحت الضرورة مطلقاً وحينئذ لا ينحصر يكون القسمة مثلثة كما يقال اما ضروري بحسب الذات، او لا ضروري، فان قلت هذا التقدير هو جمع القسمين في قوله: موجود له ضروري ما ممتنع لان القسم الموجود، يستحيل ان يعم ضروري العدم، فتقول: التركيب يحمل وجهين احدهما ان قوله ضرورة ما جملة وقعت صفة لموجود وعلى هذا يستحيل ان يتناول ضروري العدم، ثانيهما ان ضرورة ما يرتفع بموجود ويكون معناه ثابت له ضرورة ما ولا خفاء في ان الذي له ضروري ما يتناول ضروري الوجود ضروري العدم. وكان الشارح قال: ظاهر التركيب لا يحتمل ضروري العدم ولو فرضنا بحيث يتاولهما، فالمناسب تثليث القسمة واللازم اما تثليثهما او تخميسهما واما التربيع فلا وجه له.

١ - وعلى صفته خ، ل.

المعانى بالاشتراك، فلذلك قال كانه اخص.

قوله: «و يكون حينئذ الاعتبار اربعة؛ واجب و ممتنع، و موجود له ضرورة ما، و شئ لا ضرورة له البته».

انما ينبغى ان يقول: الاعتبار خمس لان ماله ضرورة ما فى جانب العدم ايضاً قسم محتمل بازاء ما له ضرورة ما فى الوجود، و القسمة لا تصير حاصرة بدونه فان جاز طيهما تحت قسم واحد و هو الموجود له ضرورة ما فينبغى ان يطوى الواجب و الممتنع ايضاً تحت قسم واحد هو الضرورى مطلقاً ليكون الاقسام متناسبة، و لعل الشيخ قد طواهما تحت واحد لجواز تشاركهما فى المواد و لم يطو الواجب و الممتنع لا متناع تشاركهما.

قوله: «و قد يقال: ممكن و يفهم منه معنى آخر، و هو ان يكون الالتفات فى الاعتبار ليس لما يوصف به الشئ فى حال من احوال الوجود من ايجاب او سلب بل بحسب الالتفات الى حاله فى الاستقبال، فاذا كان ذلك المعنى غير ضرورى الوجود و العدم فى اى وقت فرض فى المستقبل فهو ممكن».

و هذا معنى رابع<sup>١</sup> للامكان، و هو الامكان الاستقبالى، و انما اعتبره من اعتبره لكون ما نسب الى الماضى و الحال من الامور الممكنة اما موجوداً و اما معدوماً فيكون انما ساقها من حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما، و الباقي على الامكان الصّرف لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات التى لا يعرف حالها اتكون موجودة اذا حان وقتها ام لا تكون، و ينبغى ان يكون هذا الممكن ممكناً بالمعنى الاخص، مع تقيده بالاستقبال لان الاولين ربما يقعان على ما يقعان على ما يتعين على ما احد طرفيه ايضاً كالكسوف فلا

١ - قوله: «هذا معنى رابع» من زعم ان الممكن ما لا ضرورة فيه اصلاً اعتبره بالقياس الى استقبال، لاشتغال فى الاشياء فى الماضى و الحال، على ضرورة وجودها او عدمها بخلافها فى الزمان المستقبل فان وجودها و عدمها لم يقع بعد فيه لعدم حضوره، و اشترط بعضهم فيه ان يكون معدوماً فى الحال فانه لو كان موجوداً فى الحال لكان ضرورياً و الممكن ما لا ضرورة فيه اصلاً و ردّ عليهم بانه لو كان معدوماً فى الحال، لكن ضرورياً ايضاً فلا يكون ممكناً، م.

يكون ممكناً صرفاً.

قوله: «و من يشترط في هذا ان يكون معدوماً في الحال فيشترط ما لا ينبغي، وذلك لانه يحسب انه اذا جعله موجوداً اخرجته الى ضرورة الوجود، و لا يعلم انه اذا لم يجعله موجوداً بل فرضه معدوماً فقد اخرجته الى ضرورة العدم فان لم يضّر هذا لم يضّر ذاك». **اقول:** بعض من اعتبر هذا الامكان، لما تنبّهوا ان الاتّصاف بالوجود أنّما يكون لضرورة ما و الممكن ما لم يوجد بعد اشتراطوا فيه عدمه في الحال حذراً من ان يلحقه ضرورة بحسب وجود في الحال، و الشيخ ردّ عليهم بأن الوجود الحالى ان اخرجته الى ضرورة وجود فالعدم الحالى ايضاً يخرجته الى ضرورة عدم فان لم يضّر ضرورة العدم فلا يضّر ضرورة الوجود، و حصل من ذلك ان الواجب فيه ان لا يلتفت الى الوجود الحالى و لا الى عدمه بل يقتصر على اعتبار الاستقبال.

### \* اشارة الى اصول و شروط فى الجهات \*

«و ههنا اشياء يلزمك ان تراعيها:

اعلم ان الوجود<sup>١</sup> لا يمنع الامكان، وكيف و الوجود يدخل تحت الامكان الاول، و الوجود بالضرورة المشروطة يصدق عليه الامكان الثام، و الموجود في الحال لا يُنافى المعدوم في ثانى الحال فضلاً عما لا يجب وجوده و لا عدمه فانه ليس اذا كان الشيء متحرّكاً في الحال يستحيل ان لا يتحرّك في الاستقبال فضلاً من ان يكون غير ضرورى ان يتحرّك في كلّ حال في الاستقبال».

**اقول:** المراد على الرواية الاولى<sup>٢</sup> بيان ان الوجود لا يُمانع الامكان بكل واحد من

١ - الوجوب خ ل.

٢ - قوله: «المراد على الرواية الاولى»، ان الوجود لا يُنافى الامكان لان الوجود اما بالضرورة الذاتية، او بالضرورة الغير الذاتية، او بالضرورة فان كان بالضرورة، فان كان بالضرورة الذاتية هو الوجوب، لا يُنافى الامكان الاولى، و ان كان بالضرورة الغير الذاتية لا يُنافى الامكان الثانى، و ان كان بالضرورة اصلاً فهو لا يُنافى الامكان الاستقبالى لان الوجود في الحال، لا



المعانى المذكورة يُريد بذلك رفع الشبهة التى مرّ ذكرها بالكلية وذلك لأنّ الوجود اّما ان يعتبر من حيث يقتضيه ضرورة ما ذاتية او غير ذاتية، واما ان يعتبر لا من حيث هو كذلك، فهذه اقسام ثلاثة، و الاول يدخل تحت الامكان الاول، والثانى يصدق عليه الامكان الثانى، والثالث لا يُنافى الامكان الاستقبالى الذى هو اخصّ الامكانات لطبيعة الامكان فضلاً عما فوقه، وذلك لأنّه لا يُنافى العدم الذى يقابله اذا اختلف وقتاهما فكيف يُنافى الامكان الذى هو اقرب من العدم اليه، و اّما قال: «يدخل مع غيره تحت الامكان الاول» و لم يقل: يصدق عليه، لأنّ الوجوب اذا تعيّن و عرف بالوجوب الذاتى، فلا فائدة فى ان يحمل الامكان عليه و ان كان صادقاً عليه لوقيل، و اّما يدخل مع غيره تحت اسم الامكان، لضرورة داعيه و الى ذلك لا لقصد من واضعه.

و على الرواية الثانية فالمراد أنّ الوجوب و الامكان، و ان تقابلا بحسب الاعتبارين فلا يتمانعان على التّوارد على الموادّ كالوجوب الذاتى مع الامكان الاول، و الوجوب بالغير مع الامكان الثانى، و يكون على هذه الرواية قوله: «و الوجود فى الحال، لا ينافى المعدوم فى ثانى الحال»، مسألة أخرى منقطعة عن الاولى.

قوله: «و اعلم انّ الدائم غير الصّورى، فانّ الكتابة قد يسلب عن شخصٍ ما دائماً فى حال وجوده فضلاً عن حال عدمه و ليس ذلك السلب بضرورى.» و هذا بيانٌ ايضاً لما تقدّم بمثال جزئى سلبى و كان المورد قبله مثلاً جزئياً ايجابياً، و معناه ظاهر.

يُنافى العدم فى الاستقبال، لجواز ان يكون الشىء موجوداً فى الحال معدوماً فى الاستقبال، فبالطريق الاولى لا يُنافى الامكان الاستقبالى. و اّما قال يدخل تحت الامكان الاول و ما قال يصدق عليه لأنّ الامكان الاول سلب ضرورة العدم و الشىء اذا اطلق الممكن فى العرب، يفهم منه أنّه ليس بمتنوع و اذا اطلق غير الممكن يُفهم منه أنّه متنوع فوضع اسم الامكان لسلب الامتناع و الامتناع ضرورة العدم، فهو موضوعٌ لسلب ضرورة العدم و ما ليس بضرورى العدم جائزٌ ان يكون ضرورى الوجود و ان لا يكون فدخل الواجب تحت الامكان بهذه الضرورة، م.

«و اعلم انّ السّالبة الضّرورية غير سالبة الضّرورية<sup>١</sup> و السّالبة الممكنة غير سالبة الامكان و السالبة الوجوديّة التي بلا دوام، غير سالبة الوجود بلا دوام، و هذه الاشياء و تقاصيل مفهومات الممكن، قد يقلّ لها التّفطن فيكثر بسببها الغلط».

**اقول:** القضية الموجّهة يسمّى رباعية، و موقع الجهة هو ما يلي الرّابطة لانّها بيان نسبتها كما كان موضع اداة السّلب ايضاً ما يليها لانّها تقتضى رفعها، فالسّلب و الجهة اذا تقارنا لم يخل، امّا ان تكون متأخرة عنه قولنا ليس بالضرّورة، و الاول يقتضى ان يكون القضية سالبة جهتها تلك الجهة، و الثّاني يقتضى ان يكون الجهة مرفوعة و جهة القضية هي ما يقابل تلك الجهة، فالسّالبة الضّرورية هي التي تلازم الممتنعة، و سالبة الضّرورة ان سلبت الضّرورة الايجابية فهي تلازم الممكنة العامة السالبة، و ان سلبت ضرورة سلبية فهي تلازم الممكنة العامّة الايجابية، و ان سلبتهم معاً فهي تلازم الممكنة الخاصّة، و السالبة الممكنة ان كانت عامّة اشتملت على الممكنة الخاصّة، و الممتنعة و ان كانت خاصّة كانت لموجبها ملازمة منعكسة، كما يجيء ذكره، و سالبة الامكان ان سلبت العامّ فهي التي تلازم الضّرورة المقابلة الممكن بذلك الامكان و ان سلبت العامّ فهي التي تلازم الضرورة المقابلة للممكن بذلك الامكان و ان سلبت الخاصّ فهي تلازم ما يتردّده بين ضرورة الطّرفين، و السّالبة الوجوديّة التي بلا دوام ملازمة منعكسة لموجبها، و سالبة

١ - قوله: «اعلم انّ الفرق بين السّالبة الضّروريّة»، اعلم انّ الفرق بين السّالبة الضّرورية و سالبة الضّرورية انّ الاولى سلب تكليف بالضرّورة، و الثّانية سلب تلك الجهة و هو النقيض فسالبة الضرورة انّ سلب ضرورة ايجابية فهي ملازمة للممكنة العامة السّلبية لانّ سلب الضّرورة الايجابية نقيض الضّرورة الايجابية و نقيض الضّرورة الايجابية الامكان السّلبى، و كذلك البواقي و السالبة الوجوديّة للدائمة تتلازم موجبها لاطلاق السّلب و الايجاب معاً فيهما بخلاف اللاضرورية فان قيّد اللاضرورة فيها موجبة ممكنة عامة فجاز ان يبقى بالقوّة دائماً فلا يصدق موجبة لاضرورية لانّ ايجابها ايجاب بالفعل، بل قد ينقسم السالبة اللاضرورية و موجبها و دوام الطّرفين فتوخذ الموجبة اللاضرورية دوام الايجاب و السالبة اللاضرورية دوام السلب فلا يلزم من صدق احدهما صدق الأخرى لانه اذا صدقت الموجبة دائماً لم يصدق سالتها اذ هي بالفعل و اذا صدقت السّالبة دائماً لم يصدق موجبها لكونها بالفعل، فلا يراد باقتسام الطّرفين الاقتسام فى مادة فى مادتين، م.

الوجود بلا دوام، فهي تلازم ما يتردد بين دوام الطرفين.  
و أما كان الوجود بلا ضرورة فالسالبة الوجودية، لا تلازم موجبتهما بل يقتسمان دوام الطرفين الخالي عن الضرورة، و سالبة الوجود، الايجابى يلازم ما يتردد بين ضرورة الايجاب و دوام السلب، و سالبة الوجود السلبى تلازم ما يتردد بين ضرورة السلب و دوام الايجاب.

### \* اشارة الى تحقيق الكلية الموجبة فى الجهات \*

١ - قوله: «اشارة الى تحقيق الكلية الموجبة فى الجهات»، لما كان الجهة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع أراد ان يحقق الموضوع و المحمول، حتى يتحقق كيفية النسبة بينهما فاذا قلنا كل «ج» لا نعنى به كلية «ج» اى الكلى المنطقى، فان الكلية هى المعموم، و لا الجيم الكلى، اى الكلى العقلى، و انما لم يذكر الكلى الطبيعى لانه يكون تارة موضوعاً فى بعض القضايا - كالمهملات - وأخرى جزء موضوعاً كما فى المخصوصات و المحصورات.

و بيان ذلك: ان موضوع القضية اما الطبيعة من حيث هى هى، او الطبيعة باعتبار الخصوص، او الطبيعة باعتبار العموم، و الاول موضوع المهملات، و الثانى موضوع المخصوصات، و الثالث لكلى العقلى و موضوع المحصورات و فيه نظر اما اولاً كلية «ج» يتمتع ان يكون كلىاً منطقياً لان الكلى المنطقى، هو مفهوم الكلى من غير اشارة الى مادة من المواد و اما الكلية المقيدة بـ«ج» فهو الكلى العقلى. و اما ثانياً فلان قوله: «و انما لم يذكر الكلى الطبيعى»، انما يصح لو احتمله العبارة و ليس كذلك فان المقصود تحقيق مفهوم الكلى، و حمل الكلى على الكلى الطبيعى مما لا يخطر ببال احدٍ و الحق ما فهم الامام من ان المراد، الكلى المجموعى، و اما اشتغال مثاله على مغالطة، فلان المراد الفرق بين مجموع الجزئيات و كل واحد منها، و الكل فى قولنا: الكل عشرة، ليس مجموع الجزئيات، بل مجموع الاجزاء و ما ذهب اليه الفارابى، مخالف للعرف، فانه اذا اطلق الاسود فى العرف، لا يفهم منه الا ما هو اسود بالفعل.

و اما انه مخالف للتحقيق، فلان التظفة يصح ان يكون انساناً و لا يدخل فى الحكم على الانسان و فيه مغالطة بحسب الاشتراك الاسم، فانه لو اراد الامكان العام، فقد ظهر بطلانه لصدق قولنا: لا شئ من التظفة بانسان بالضرورة و لو اراد به الامكان الاستعددى، فهو ليس بوارد على الفارابى، لان مراده الامكان العام و الحكم بـ«ب» ليس على الموصوفات بـ«ج» الموجودة فى الخارج

«اعلم انا قلنا كل «ج»، «ب» فلسنا نعننى به أن كليّة «ج» أو الجيم الكلّي هو «ب»، بل نعننى به أن كلّ واحد ممّا يوصف بـ«ج» كان موصوفاً بـ«ج» فى الفرض الذّهنى أو فى الوجود، وكان موصوفاً بذلك دائماً أو غير دائم، بل كيف اتّفق».

**اقول:** تحقيق القضايا هو تلخيص ما يفهم من أجزائها، وهو ينقسم الى ما يتعلّق بالموضوع، والى ما يتعلّق بالمحمول. وقد ذكر الشيخ من القسم الأوّل ستّ أحكام، اثنان سلبيّان، وأربعة ايجابيّ، فالسلبيّان هما انا لا نعننى بقولان كلّ «ج» كليّة «ج» ولا الجيم الكلّي أى لا الكلّي المنطقى، فانّ الكليّة هى العموم، ولا العقلى وانّما لم يذكر الكلّي الطّبيعى لانه قد يكون موضوعاً وذلك فى المهملات، وقد يكون جزءاً من الموضوع وذلك فى المخصوصات والمحصورات، وبيانه، انه اذا اخذ مع لاحقٍ شخصيٍّ مخصّص كما فى قولان هذا الانسان كان موضوعاً لمخصوصة، وان اخذ مع لاحقٍ يقتضى عموميه ووقوعه على الكثرة، فلا يخلو اما ان ينظر الى تلك الطّبيعة من حيث تقع على الكثرة، او ينظر الى الكثرة من حيث أنّ تلك الطّبيعة مقولة عليها، والأوّل هو الكلّي العقلى والثّانى ان كان حاصراً لجميع ما هى مقولة عليها أى يكون المراد كلّ واحدٍ واحدٍ ممّا يقال عليه «ج» أو يوسف بـ«ج» كان كليّاً موجباً، وآلا فجزئياً موجباً.

والفاضل الشّارح، فهم من الكليّة معنى الكلّ، فأورد الفرق بين الكلّ والكلّي بما قيل من أن الكلّ متقومٌ بالاجزاء غير محمول عليها، والكلّي مقومٌ للجزئيات محمول عليها، وأن الاجزاء محصورة و الجزئيات بخلافها، وغير ذلك ممّا هو مذكورٌ فى موضعه، وأورد ايضاً الفرق بين الكلّ وكلّ واحدٍ بأن كلّ واحدٍ من العشرة ليس بعشرة، والكلّ عشرة و لفظة من فى المثال يُفيد التبعض وفى قولنا: كلّ واحدٍ من «ج» يُفيد التّبيين فهذا المثال يشتمل على مغالطة بحسب اشتراك الاسم والمثال الصّحيح أن يقال مثلاً كلّ واحدٍ من النّاس شخصٍ واحدٍ وليس كلّ النّاس شخصاً واحداً، واما الاحكام الايجابية فأولها انا

فقط، او المفروضة فقط، بلى على وجه يعمّها وهذا شرحٌ لا يطابق المتن، لانه اخذ الاتّصاف بـ«ج» بحيث يعمّ الفرض الذّهنى والوجود الخارجى على ما صرح به قوله: كلّ موصوف بـ«ج» فى الفرض الذّهنى او الوجود الخارجى، واما اخذ الافراد بحيث يتناول الموجوات المحقّقة والمقدّرة، فذلك شىء آخر لا تعلق المتن به، م.

نعني بكلّ «ج» كلّ ما يقال له «ج» و يوصف بـ«ج» لا ما هو طبيعة «ج» نفسها، كما في المُمَهَلات، وذلك لانّ لفظ كلّ، لا يُضاف اليها هنا، و ثانيها أنّا نعني بـ«ج» كلّ واحدة مما يوصف بـ«ج» بالفعل لا بالقوّة، و خالف الحكيم الفاضل ابونصر الفارابي في ذلك، فأنّه ذهب الى أنّ المراد به هو كلّ ما يصحّ أن يوصف به سواء كان موصوفاً بالفعل، أو لم يكن إلّا بالقوّة، و هو مخالفٌ للعرف و التّحقيق فإنّ الشّيء الذي يصحّ أن يكون انساناً كالنّطفة، لا يُقال له انسان، و ثالثها أنّا نعني به الموصوفات بـ«ج» بالفعل على وجهٍ يعمّ المفروض الذّهنيّ و الموجود الخارجيّ.

فال يشترط فيه التّخصيص باحدهما، فإنّا نحكمُ على كلّ واحد من الصّنفين أحكاماً ايجابيّة، و خالف جماعة من المنطقيّين في ذلك، ذهبوا الى انّ المراد به، ما يوجد منها في الخارج فقط، على ما سيأتي ذكره.

و رابعها أنّا نعني به الموصوفات بـ«ج» سواء يوصف به دائماً، او غير دائم، بل اعم منهما، و هذا، الاطلاق الذي يتناول الدّوام و اللّادوام، هو جهة وصف الموضوع بالنّسبة الى الذات التي أشرنا اليها في صدر التّهج.

فهذه احكام الموضوع و اما الاحكام المتعلّقة بالمحمول، فمنها ما يختلف الموجّهات بحسبه.

قوله: «و ذلك الشّيء بأنّه «ب» من غير زيادة أنّه موصوف به، في وقتٍ كذا و حال كذا او دائماً فإنّ جميع هذا، أخص من كونه موصوفاً به مطلقاً فهذا هو المفهوم من قولنا كلّ «ج»، «ب» من غير زيادة جهة من الجهات، و بهذا المفهوم يمسّى مطلقاً عامّاً مع حصره<sup>١</sup>.

١ - قوله: «مع حصره»، أي: مع الايجاب الكلّي اشارة الى ما سبق من بطلان قول من زعم أن كلّ حكم كليّ ضروري، و نَبّه بقوله: «فان زدنا شيئاً آخرأ فقد وجّهناه» على ما يقابل الاطلاق، و التّوجيه بحسب الاعتبار و لآنه دالٌّ على أن الموجّهة أنّما هي المطلقة مع زيادة التّقابل بينهما، بحسب اعتبار اشتمالها على الزيادة و لآ فحيث وجدت الموجّهة وجدت المطلقة و فيما بين من المُغايرة بين الضّروري و الدائم تعريضٌ بأنّ الدّوام في الكليّات لا يفارق الضّرورة فأنّه قال بل

**اقول:** مع حصره يُشير الى مفهوم الاطلاق العام مع الايجاب الكلى و هو ظاهر.

قوله: «فان زدنا شيئاً آخرّاً فقد وجهناه»

يُريد التنبيه على ما يُقابل الاطلاق، و التوجيه بحسب الاعتبار.

قوله: «و تلك الزيادة مثل أن نقول بالضرورة كل «ج»، «ب» حتى يكون كأننا قد قلنا كل واحدٍ واحدٍ ممّا يوصف بـ«ج» دائماً أو غير دائم».

**اقول:** وهذا حال الموضوع وكرر هذا الشرط الذى يُخالف شرط الضرورة تنبيهاً على الفرق بين الجهة التى الموضوع بالنسبة الى ذاته، و الجهة التى للمحمول بالنسبة الى الموضوع.

قوله: «فانه مادام موجود الذات فهو «ب» بالضرورة».

فهذا بيان جهة القضية

قوله: «و ان لم يكن مثلاً «ج» فانا نشترط أنه بالضرورة «ب» مادام موصوفاً بأنه «ج» بل اعمّ من ذلك».

يرد أن الحكم الضرورى إنما يكون بحسب ذات الموضوع لا بحسب وصفه فانا اذا قلنا: الكتاب بالضرورة انسان عنيماً أنه مادام موجود الذات انسان حال كونه كاتباً و حال كونه غير كاتب.

قوله: «و مثله أن نقول كل «ج»، «ب» دائماً حتى يكون كأننا قلنا: كل واحدٍ واحدٍ من «ج» على البيان الذى ذكرناه يوجد له «ب» دائماً مادام موجود الذات من غير ضرورة، و

يجب أن يوجد ما ليس بضرورى فى البعض لا محالة و يسلبُ عن البعض لا محالة و ذلك زيادة تأكيد لعدم امكان كون الكلى لا دائم غير ضرورى لا سيما بلفظة بل فانها للاضراب عن الاول،

اما أنه هل يصدق هذا الحمل الموجب الكلّي في كلّ حال، أو يكون دائم الكذب، أي أنه هل يمكن أن يكون ما ليس بضروريّ موجوداً دائماً في كلّ واحد أو مسلوباً دائماً عن كلّ واحد أو لا يمكن هذا، بل يجب أن يوجد ما ليس بضروريّ في البعض لا محالة و بسلب من البعض لا محالة، فامرّ ليس على المنطقيّ ان يقضى فيه بشيء.

يُريد بيان أنّ الدائم غير الضّروريّ، وهو ظاهر. وفيه تعريض بأن الدوام في الكليات لا يُفارق الضّروية.

قوله: «و ليس من شرط القضية في ان ينظر فيها المنطقيّ ان تكون صادقة ايضاً فقد ينظر فيما لا يكون الاًكاذباً».

يُريد أنّ المنطقيّ اذا طلب فحوى الكلام و لم يلتفت الى حال المآة، استوى الصّادق و الكاذب عنده فلا الصّدق نافع في استكشاف و لا الكذب ضارّ.

قوله: «و مثل ان يقول كلّ واحد ممّا يقال له «ج» على البيان المذكور، فأنه يقال له: «ب» لا مادام موجود الذات<sup>١</sup>، بل وقتاً بعينه كالكسوف، او بغير عنه كالتنفّس للانسان،

١ - قوله: «و مثل أن نقول كل واحد مما يقال له «ج» على البيان المذكور فأنه يقال له «ب» لا مادام موجود الذات»، لما حقّق الضّروية و الدّائمة الذاتيتين شرع في بيان الوجوديّة اللادائمة و هي التي يحكم فيها بـ«ب» في وقت معين لا دائماً مطلقة وقتية لا دائمة والتي تحكم فيها بـ«ب» في وقتٍ غير معيّن لا دائمة مطلقة منتشرة لا دائمة، و التي يحكم فيها بـ«ب» مادام «ج» لا دائماً وصفية لا دائمة مشتركة بين العرفية الخاصّة و المشروطة الخاصّة. و الشّيخ لم يفرق بينهما و كلّ واحدة من هذه الاصناف، يشمل الضرورة و اللاضروية و قول الشّارح: اي ما يكون الحكم فيه دائماً غير مطابق للمتن، لا شراكه بين الدّوام و الضّروية، اللّهم إلّا ان يعتبر اقلّ ما في الباب. فان قلت: قد سبق ان الوجوديّة اللادائمة يتناول الضّرويات الاربع التي منها ضرورة بشرط المحمول فلم لم يعده من اقسامها ههنا؟ اجاب بأنّه انما لم يذكر الضّروية بشرط المحمول ههنا لأنّها داخلّة فيما ذكره من الوجوديّات فان الموصوف بـ«ب» في وقتٍ معينٍ او غيره، امّا ان يكون كذلك بالضّروية الوقتيّة، او لا يكون، فان لم يكن بالضّروية الوقتية يكون ضرورياً له بشرط المحمول و فيه نظر لأنّ هذا قسم من الضّروريّ بشرط المحمول و لو كفى

او حال كونه مقولاً انه «ج» و هو ممّا لا يدوم مثل قولنا كلّ متحرّك متغيّر و هذه اصناف الوجوديات.

**اقول:** البيان المذكور، بيان حال الموضوع قوله: «او حال كونه مقولاً له «ج» و ممّا لا يدوم»، اشارة الى ما يكون الحكم فيه دائماً مادام الموضوع موصوفاً بما وضع معه، و غير دائم، ما دام الذات. و فرق بين الضروري بحسب الوصف، و بين الدائم بحسب الوصف. و الفاضل الشارح سمّى الاول مشروطاً، والثاني عرفياً و سمّى المتناول منها الضرورة او الدوام بحسب الذات عاماً، و غير المتناول لهما خاصاً، و لم يفصل احكامها بحسب تفصيل الضرورة و الدوام الذاتيين و في تفصيل ذلك كلام لا يمكن ايراده ههنا. و الشيخ لا يعتبر الفرق بينهما في اكثر المواضع، و لم يذكر المشروط بالمحمل ههنا لان الموصوف بـ«ب» وقتاً بعينه او بغير عينه، يمكن أن يكون كذلك بالضرورة، و يمكن ان يكون كذلك لا بالضرورة، و الثاني هو المشروط بالمحمول فاذن هو داخل فيما ذكره، و هذا الوجودي هو الوجودي اللدائم.

قوله: «و مثل ان يقول كلّ واحد ممّا يقال له «ج» على البيان المذكور، فانه يمكن ان يوصف بالمكان العام او الخاص او الاخص، و على طريقة قوم<sup>١</sup> هو في الحال او في

هذا القدر في عدم الذكر فالاقسام الثلاثة داخل في بعض، بل كلّها داخل في الضرورة بشرط المحمول، م.

١ - قوله: «و على طريقة قوم»، لما سمعوا ان القضايا مطلقة و ممكنة و ضرورية ارادوا ان يفرقوا بينها بعد ان اعتقدوا ان الحكم في القضايا على الموجودات الخارجية، فقالوا: المطلقة ما يشمل الموجود الماضي او الحال، فلزمها ان يختصا الممكنة بالاستقبال و ذلك لانهم فهموا من الاطلاق الفعل بالقياس الى وجود ذات الموضوع و ما بالفعل و هو الموجود اما في الماضي او في الحال، و اما في الاستقبال فليس بالفعل بل القوة، و لزمهم ايضاً ان يعرفوا الضرورة بما يشمل جميع الازمنة لانها مغايرة للمطلقة و الممكنة فلا يختص بزمان الماضي و الحال، لانه الاطلاق، و لا بزمان الحال، و الاستقبال فانه ابعد، و لا بواحدٍ منها فانه يلزم ان يكون مرتبة الضرورية اقل، فلزمهم ان يحكموا بشمول الضرورية للجميع الازمنة و الى هذا اشار بقوله: «و حينئذ يكون قولنا كل «ج»، «ب» بضرورة هو ما يشمل جميع الازمنة الخ» و فساد هذا المذهب من وجوه كثيرة



الماضى، فلا يكون ما هو عند العقل «ج» او ما سيكون «ج» فى المستقبل، مما يكمن ان يكون «ج» داخلاً فيه وهذا هو المذهب الذى ذكرناه فى احوال الموضوع. ثم انه اذا حكموا عليه بانّه «ب» مطلقاً فقد ارادوا انه موصوفٌ بـ«ب» فى وقت وجوده ذلك.. وهذا هو مذهبٌ سخيّف، قد ذكر فساده المعقم الاول و ذلك لانّ ما يوجد «ج» وقتاً ما، هو بعض ما هو «ج»، لا كلّ و لوجوه أخرى من الفساد يتبيّن فى ابواب القياسات و يطول شرحها.

قوله : «و حينئذ يكون قولنا كل «ج»، «ب» بالضرورة هو ما يشتمل على الازمنة الثلاثة، و اذا قلنا كل «ج»، «ب» مثلاً بالامكان الاخص، فمعناه كلّ «ج» فى اى وقت من المستقبل يفرض، فيصح ان يكون «ب» وان لا يكون».

هذا مذهب آخر، تابع نشأ من المذهب الاول، و هو القول بانّ كلّ «ج»، «ب» بالضرورة، هو ما يشتمل على الازمنة الثلاثة، و بالامكان ما يختص بالمستقل، و يلزم منه كون الجهة متعلّقة بسور القضية لا بانتساب المحمول الى الموضوع فى طبيعتهما كما ذكرناه و ذلك لانّا لو فرضنا وقتاً لا يكون فيه سوى الانسان حيوانٌ موجودٌ، صحّ ان يقال %كلّ حيوان انسانٌ و لا شىء من الحيوان بفرس بالاطلاق، و قبل ذلك يصحّ ان يقال

ذكر منها وجهاً: احدهما انّ هذه التفسير يخرج الكلية عن يكون كلية فان كل «ج» موجودٌ فى الخارج فى وقت ما، بل فى سائر الاوقات بعض «ج»، و ثانيها انه يلزم تعلّق الجهة بالسور لا بانتساب طبيعة المحمول الى طبيعة الموضوع على ما هو الواجب. و ذلك انّا لو فرضنا زماناً لا يكون فيه حيوانٌ سوى الانسان، فيصدق حينئذ: كل حيوان انسان بالاطلاق و لا شىء من الحيوان بفرس بالاطلاق، و قبل ذلك يصدقان بالامكان، فالطلاق و الامكان لكلية الحكم لا الطبيعة الانسان بالقياس الى طبيعة الحيوان. و هناك نظر و هو ان الجهة بحسب السور على ما فهمه المتأخرون من كلام الشيخ،

كيفية نسبة المحمول الى كلّ واحدٍ معاً، او كيفية نسبته الى الكلّ من حيث هو كل على اختلاف الفهمين، و من البين انه لا يلزم من ذلك المذهب ان تكون الجهة كذلك لجواز ان يكون كيفية نسبة المحمول الى كلّ واحدٍ ممّا فى الماضى و الحال على سبيل البدل، و تحقيق البحث انما هو فى شرح المطالع، م.

ذلك بالامكان فيكون الاطلاق و الامكان لكلية الحكم لا لكون الانسان بالنسبة الى الحيوان كذلك.

قوله: «و نحن لا بُدَّالى ان نراعى هذا الاعتبار ايضاً و ان كان الاول هو المناسب»، يُريد لا بُدَّالى ان نبين لوازم هذا الاعتبار، اذا فرض صادقاً و ان كان الاول هو المناسب للاستعمال فى العلوم و المحاورات و هو الذى يجب ان يعتبر بحسب طبائع الامور.

### \* اشارة الى تحقيق الكلية السالبة فى الجهات \*

«انت تعلم على اعتبار ما سلف لك ان الواجب فى الكية السالبة المطلقة الاطلاق العام الذى يقتضيه هذا الضرب من الاطلاق ان يكون السلب يتناول كل واحدٍ واحدٍ من الموصوفات بالموضوع الوصف المذكورتنا و لا غير مبين الوقت و الحال حتى يكون كاتك تقول: كل واحد واحد مما هو «ج» ينفى عنه «ب» من غير بيان وقت النفى و حاله».

**اقول:** يُشير الى ان المطلقة اذا كانت سالبة<sup>١</sup> فهى على قياسها اذا كانت موجبة اى انها

١ - قوله: «يشير الى ان المطلقة الكلية اذا كان سالبة» السالبة المطلقة الكلية، هى التى يسلب المحمول عن كل واحدٍ من غير بيان وقت و حال على قياس الموجهة، و لما كان لا شى من «ج»، «ب» انما يفهم منه فى العرف السلب الوصفى، عدل عند هذه العبارة فى تمثيل السالبة المطلقة الى ما يشبه الموجب العدول اعنى قولنا: كل «ج» ينفى عنه «ب» و انما اشبه المعدول، لانه يوهم ان هناك اثبات نفى «ب» لكل «ج» ينفى عنه «ب» و انما اشبه المعدول لانه يوهم ان هناك اثبات نفى «ب» لكل «ج» لكنه فى التحقيق سلب، فان ينفى يشتمل على ضمير انما يقدر بعد ينفى فيكون السلب داخلاً على الربط، لان ذلك الضمير هو الذى ربط الباء على كل «ج»، و ايضاً ذلك المثال فى قوة قولنا كل «ج» لا يوجد له «ب» فكما انه سلب لتقدم حرف السلب على الرابطة فكذلك ذلك و الحاصل ان للسالبة المطلقة صيغتين: احديهما لا شى من «ج»، «ب» و ثانيهما كل «ج» ليس هو «ب»، و الصيغة الاولى يعد السلب الوصفى فى العرف و قوله: و ذلك لانه لا يصح ان يقال فى العرف لا شىء من الانسان بنائم لكذب السلب الوصفى. و ان صدق السلب عن جميع الاشخاص، كما ان قول الشيخ فانه يصح ان يقال: اى عند اهل العرف

تقتضى سلب المحمول عن جميع الآحاد الموصوفة بالموضوع من غير توقيتٍ ولا تقييدٍ ولا مقابلهما بل على وجهٍ اعمّ منها جميعاً، وقد عدل بالعبارة عنها الى ما يشبه العدول، فقال: كأنّه يقول كل واحدٍ واحدٍ ممّا هو «ج» ينفي عنه «ب» من غير بيان وقت النفي و حاله و ذلك لغرض سنذكره.

قوله: «لكنّ اللغات التي نعرفها قد خلت في عاداته اعن استعمال النفي الكلّي على هذه الصورة و استعملت للحصر السالب الكلّي بدلّ على زيادة معنى على ما يقتضيه هذا الضرب من الاطلاق فيقولون بالعربية: لا شيء من «ج»، «ب» و يكون مقتضى ذلك عندهم أنّه: لا شيء مما هو «ج» يوصف البتّة بأنّه «ب» مادام موصفاً بأنّه «ج» و هو سلبٌ عن كلّ واحدٍ واحدٍ من الموصوفات بـ«ج» ما دامت موضوعة له الآن لا بوضع له و كذلك ما يقال في فصيح لغة الفرس: هيّج «ج»، «ب» نیست.

و هذا الاستعمال، يشتمل الضروريّ و ضرباً واحداً من ضروب الاطلاق الذي شرطه في الموضوع.

**اقول:** اراد به انّ المفهوم من صيغة السلب الكلّي مع الاطلاق في المتعارف من لغتي العرب و العجم، هو سلب المحمول عن جميع آحاد الموضوع في جميع أوقات كونها موضوعة بما وضع معه على وجهٍ يعمّ الدائم و اللدائم الضروريّ و اللاضروريّ بحسب الدّات، و هو اعمّ من اللاضروريّ المشروط بالوصف، لأنّ الدائم اعمّ من الضروريّ

كلّ انسان نائم تعليل لكن مفهوم الموجبة، ليس هو الايجاب الذّهني، و الصيغة الثّانية لا تفيدُ السلب الوصفي بل الطلاق السلب لانّها مساوية في الصورة لقولنا كل «ج»، «ب» هو ليس بـ«ب» و هو لا يفيدُ اشتراط الوصف لمكان الايجاب. و اليه اشارة بقوله: «اولى الالفاظ و هو ما يُساوى قولنا كل «ج» يكون ليس «ب» او سلب عنه»، اى يكون يسلب عنه فأنّه موجبة معدولة لتقدّم الرّابطة على السلب، و ليس المراد بامساواة هنا المساواة في العموم لأنّ السلب اعمّ من الايجاب المعدول بل السماواة في الصّورة حيث وضع فيهما كل واحد لا لا شيء فانّ لفظة كل للعموم و ان سلب عنه المحمول افاد السلب الكلّي و ان اثبت له افاد الايجاب الكلّي على ما صرّح به في الشفاء م.

ذلك لانه لا يصح ان يقال: لا شيء من الانسان بنائم وان كان الحكم صادقاً على جميع الاشخاص و ذلك لكونه غير صادق عليهم في جميع اوقات كونهم انساناً وكذلك في لغة الفرس.

قوله: «وهذا قد غلط كثيراً من الناس ايضاً في جانب الكلّي الموجب»  
 اي ظنّ بعض الناس انّ الموجبة المطلقة يفهم منها ايضاً ايجاب المحمول على جميع الأحاد في جميع اوقات الوصف، وليس ما ظنّوه حقاً فانه يصح ان يقال كلّ انسان نائم، و على المنطقيّ ان يبحث عن كلّ واحدٍ من الاعتبارين بانفراده اي الاطلاق العامّ والدوام بحسب الوصف بالمطلق العرفيّ منسوباً الى العرف لأنّ العرف تقتضيه في السلب. الاسم على السالب حقيقة، و على الموجب مجاز لكونه مشابها للسالب وهو ما يسميه الشارح عرفياً عاماً.

قوله: «لكن السلب الكلّي المطلق بالاطلاق العامّ اولى الالفاظ به هو ما يساوى قولنا كل «ج» يكون «ب» أو يسلب عنه «ب» من غير بيان وقت و حال و لكن السالب الوجودي و هو المطلق الخاصّ ما يساوى قولنا كلّ «ج» ينفي عنه «ب» نفيّاً غير ضروريّ و دائم».

**اقول:** هذا الكلام يوهّم انه يُريد ردّ السلب الى العدول، ولو كان كذلك لكان له وجه و هو انّ صيغة الموجبة لما كانت دالة على الاطلاق العامّ و لم يكن صيغة السالبة كذلك فاحتالوا للسالبة بان جعلوها معدولة حتّى ارتدّت الى الموجبة و دلّت على الاطلاق مقارناً لمعنى السلب، لكن الشيخ لا يُريد به العدول على ما صرّح به في «الشفاء» بل يُريد به تقديم السلب على الرّبط مع تقديم السّور و الموضوع عليه كما في قولنا - مثلاً - كلّ انسان ليس يوجد نائماً، و لذلك قال هو ما يساوى قولنا و لم يقل هو قولنا.

قوله: «وامّا في الضّرورة فلا بعد بين الجهتين»<sup>١</sup> و الفرق بينهما ان كل «ج» فالضّرورة

١ - قوله: «وامّا في الضّرورة فلا بعد بين الجهتين»، قد حصل مما مرّنا اذا اطلقنا السالبة

الكلية وقلنا لا شيء من «ب»، «ج» يفهم داوم سلب المحمول بدوام وصف الموضوع، و اذا قلنا كل «ج» ليس «ب» لا يفهم منه الا اطلاق السلب من غير زائدة فهذان الاطلاقان بينهما بعد في المفهوم و هما غير متلازمين و اما في الضرورة فلا بعد بين الجهتين اى بين جهة الضرورة اذا كانت كيفية لسلب المحمول عن كل واحد في قولنا بالضرورة كل «ج» ليس «ب» و بين جهة الضرورة اذا كانت كيفية لعموم السلب في قولنا: بالضرورة لا شيء من «ج»، «ب» و ذلك لان المفهوم من كل واحد منها دوام السلب بل ضرورته و هما متلازمان و ان كان بينهما اختلاف في المعنى فان قولنا بالضرورة كل «ج» ليس «ب» يفيد ضرورة سلب «ب» عن كل واحد صريحا و قولنا لا شيء من «ج»، «ب» لا يفيد ذلك صريحا بل من المصرح فيه انه ليس شيء من «ج»، «ب» و هو رفع الايجاب الجزئى لكن رفع الايجاب الجزئى يلزم السلب الكلى فالضرورة هي هنا لكون السلب عاما و لحصره فان شيئا من «ج»، «ب» يصدق بثبوت «ب» بفرديا من افراد «ج». فاذا دخل عليه حرف السلب افاد العموم لان النكرة فى سياق النفي، يفيد العموم و لا يعرض فيه لكل واحد الا بالقوة و على هذا القياس الممكنات اذ لا يفهم من شيء منها الدوام كان التثبيد بالامكان صارفاً عن مفهوم الاطلاق و هما متلازمان مع افتراقها فى المعنى كما فى الضرورتين، هذا كلام الشيخ على ما يقتضيه النظر الصائب.

و اما ما قاله الشارح فبيانُه موقوفٌ على تقديم مقدمة هى ان الموضوع الطبيعى للجهة ان يقرن بالرابطة لانها كيفية ارتباط المحمول بالموضوع فاذا قرنت بالسور فقد ازيلت عن موضعها الطبيعى فلم يكن جهة الربط بل جهة التعميم و التخصيص حتى اذا قلنا بالضرورة كل «ج»، «ب» او لا شيء من «ج»، «ب» يكون معناه ضرورة اجتماع افراد الموضوع فى ثبوت المحمول او سلبه و لا خفاء فى انه متى صدق ضرورة اجتماع الافراد فى ثبوت او سلب، صدق اجتماع الافراد فى ضرورة الثبوت او السلب بالعكس. فهذان متلازمان اذا تحقق هذا التصوير فنقول: المراد انه لا بعد بين الضرورة الحمل، فى قولنا كل «ج» بالضرورة ليس «ب» و ضرورة السور فى قولنا بالضرورة لا شيء من «ج»، «ب» و ان كان بينهما افتراق فى المعنى، فان الاول معناه ان المحمول مسلوب الضرورة عن كل واحد من الموضوع و هو اجتماع افراد فى ضرورة سلب المحمول، و الثانى معناه ضرورة سلب المحمول عن آحاد الموضوع على سبيل الجمع أى ضرورة اجتماع الآحاد فى سلب المحمول. ففي الاول تعقل الضرورة بكل واحد و هو يستلزم ضرورة السلب عن الكل، اى كل واحد معاً، و الثانى بالعكس.

ليس «ب» يجعل الضرورة لحال السلب عن كل واحد، و قولنا بالضرورة لا شيء من «ج»، «ب» يجعل الضرورة لكون السلب عاما و لحصره و لا يتعرض لواحد واحد ألبا بالقوة فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق في اللزوم بل حيث صح أحدهما صح الآخر، و على هذا القياس فاقض في المكان.

اي لا بُد بين تقديم الموضوع على الجهة و السلب و بين تأخيرِه عنهما في الدلالة و ان كان بينهما فرق بحسب الاعتبار، و ذلك لان الاول يقتضى ان المحمول مسلوب بالضرورة عن واحد واحد من الموضوع، و الثاني يقتضى ان المحمول مسلوب عن آحاد الموضوع باسرها سلباً ضرورياً و الاول يقتضى تعلق ضرورة السلب بكل واحد مفروض بالفعل و يتضمن ضرورة السلب الكلى بالقوة لان الحكم على كل واحد يفرض

هذا كلامه و فيه نظر لان الكلام اولاً في مفهوم المطلقة و هذا البحث في الفرق بين جهتي الحمل و السور اجنبي عنه لا يناسبه اصلاً، و لو كان المراد ذلك فلا بعد ايضاً بين الاطلاقين لانه متى تحقق الاجتماع الافراد في اطلاق المحمول تحقق امكان اطلاق الاجتماع في المحمول بالعكس، و لا يقتضى في الامكان على هذا القياس لانه لا يلزم من صدق اجتماع الافراد في امكان المحمول، صدق امكان اجتماع الافراد في المحمول، فان كل انسان يمكن ان يشبعه هذا الرغيف و لا يمكن اجتماع افراد الانسان على اشباع الرغيف. قال الامام: مقصود الشيخ ان لا بُد بين جهة الضرورة في الايجاب و هو قولنا: كل «ج» يكون ليس «ب» و بين جهة الضرورة في السلب و هو قولنا: لا شيء من «ج»، «ب» بخلاف الاطلاق لما تقدم من ان السالبة المطلقة توهم الدوام دون الموجبة و هذا الفرق لا يتأتى في الضرورة لان الضرورة لا يعقل منفكة عن الدوام، و ايهام الدوام حيث يعقل الانفكاك عن الدوام، و اعتراض الشارح عليه بان الامكان يعقل منفكاً عن الدوام فيجب ان يكون سالبة موهماً للدوام فيكون الامكان ملحقاً بالاطلاق لا بالضرورة، و قد ذكر الشيخ بخلافه و هو خطأ نشأ من ايهام العكس. فان الامام لم يقل انه كلما تعقل الدوام يومهم السلب الدوام بل قال: كلما يومهم السلب الدوام نتعلل الانفكاك بالسلب الضروري لو اوههم الدوام لكان بحيث لو تعقل انفكاكه عن الدوام و ليس كذلك. نعم يرد على الامام انه لو كان المراد عدم البعد بين ضرورة الايجاب و ضرورة السلب، لم يصح قوله: «فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق في اللزوم»، اذ لا تلازم بين ضرورة الايجاب و السلب،

يقتضى الحكم الكلّي، و الثّاني يقتضى ضرورة السّلب بالكلّ بالفعل و يتعلّق بكلّ واحدٍ يفرض تعلّقاً بالقوّة لاشتمال الحكم الكلّي على اىّ واحدٍ يفرض. فالحاصل أنّ الاصل تساوى دلّالتهما فى جميع المواضع، لو لا مخالفة العُرف فى الصّيغة المذكورة.

الفاضل الشارح قال: السّلب المطلق، يوهّم الدّوام بخلاف الموجب، فهذا الفرق أنّما ظهر فى المطلقة و لم يظهر فى الضّروريّة، اذا الضّرورى لا تعقل الّا مع الدّوام. **اقول:** لو كان ذلك كذلك، كانت المُمكنة كالمُطلقة اذ هى معقولة لا مع الدّوام و ليست كذلك، بل هى محلقة بالضّرورة فظهر أنّ الفارق هو العرف لا غير، و الحقّ أنّ الاختلاف الّذى ذهب اليه ليس بمؤثّر فى المعنى زيادة تأثير.

### \* اشارة الى تحقيق الجزئيتين فى الجهات \*

« و انت تعرف حال الجزئيتين من الكلّيتين، و تنقسمها عليهما و ذلك ظاهر.

قوله : «فقولنا بعض ج»، «ب» يصدق و لو كان ذلك البعض موصوفاً بـ«ب» فى وقت لا غير و كذلك تعلم ان كلّ بعض اذا كان بهذه الصّفة، صدق ذلك فى كلّ بعض و اذا صدق الايجاب المطلق فى كلّ بعض، صدق فى كلّ واحدٍ، و من هذا يعلم أنّه ليس من شرط الايجاب عموم كلّ عدد فى كلّ وقت».

**اقول:** يُريد ان يزيل الوهم المذكور فى الايجاب، اعنى: أنّ الحكم الكلّي يقتضى الدّوام بحسب الوصف و استدلّ على ذلك، بأنّ الحكم على البعض، لا يوهّم ذلك بالاتّفاق، و الابعاض متساوية فى هذا الباب، فاذا كان الحكم على كلّ بعضٍ و يجب ان يكون غير مقتضى للدّوام المذكور و يكون مع ذلك كلياً فالشرط فى ان يكون الحكم كلياً هو عموم العدد، لا شمول الاوقات.

قوله : «و كذلك فى جانب السّلب، و اعمّ أنّه ليس اذا صدق بعض ج»، «ب» بالضّرورة يجب ان يمنع ذلك، صدق قولنا: بعض ج»، «ب» بالاطلاق الغير الضّرورى

او بالامكان ولا بالعكس. فانك تقول: بعض الاجسام بالضرورة متحرك، اى مادام، ذات ذلك البعض موجوداً او بعضها متحرك بوجود غير ضرورى و بعضها بامكان غير ضرورى».

**اقول:** يُريدان يوضح صحة اعتبار الاطلاق العام في السلب، فان من غلب على وهمه ما يقتضيه العرف، ربما ظن ان ذلك الاعتبار ليس بصحيح، والدليل على صحته هو ما ذكره في الايجاب بعينه وباقي الفصل ظاهر. و يوجد في بعض النسخ ههنا زيادةً وهي فصل آخر هو هذا:

### \* تنبيه \*

#### على مواضع خلاف و وفاق من اعتبارى الجهة<sup>١</sup> و الحمل

١ - قوله: «تنبيه على مواضع خلاف و وفاق من اعتبارى الجهة»، على ما فسّر به الشّارح تخصيص الاطلاق بالافراد الخارجيّة الموجودة اما في الماضي، او في الحال و الامكان بالافراد الخارجيّة الموجودة في زمان الاستقبال والضرورة بالافراد الخارجيّة الموجودة في سائر الازمنة و ذلك هو المذهب السّخيف و اعتبار الحمل اخذ الضرورة و الامكان و الاطلاق بالقياس الى جميع الافراد الخارجيّة والعقليّة الموجودة في سائر الازمنة على ما يوجبه التحقيق فيكون بين الاعتبارين مواضع وفاق و خلاف. اما وفاق، فكما في بعض المواد و اما الخلاف فهو ان المطلقة بحسب الجهة تفارق المطلقة بحسب الحمل في المعنى و اللزوم. اما المعنى، فقد تبين و اما اللزوم فلانه قد يصدق الاولى بدون الثاني، فاذا فرض انحصار جميع افراد الانسان في الابيض، صدق بحسب الجهة كل انسان ابيض بالاطلاق و لا يصدق بحسب الحمل لان الحكم فيها على الموجودات الخارجيّة والعقليّة الانسان. و ان انحصرت افارده بالخارجية الموجودة في الحال في الابيض، الا انه ربما لا يكون افرادُه الموجودة في الماضي و الاستقبال او افراده العقلية كذلك و الممكنة بحسب الجهة بخلاف الممكنة بحسب الحمل، اما في المفهوم فظاهر ممّا سبق و اما بحسب الصدق فلانه ربما يصدق الممكنة بحسب الجهة و لا يصدق بحسب الحمل، كما اذا فرض انحصار اللون في البياض في زمان. فقبل ذلك الزمان يصدق بحسب الجهة كل لون بياض بالامكان، و لا يصدق بحسب الحمل لصدق نقيضه و هو قولنا: ليس بعض اللون بياضاً بالضرورة كافراد السّود، وهكذا الحكم في المثال الثالث و اما اورد في المثالين الاخيرين،



اعلم انّ اطلاق الجهة يُفارق اطلاق الحمل في المعنى و في اللزوم فأنّه قد يصدق احدهما دون الآخر. هذا اذا كان في وقت قد يتفقان لا يكون فيه انسانٌ اسود صدق فيه كلّ انسان ابيض بحكم الجهة، دون حكم الحمل، و كذلك امكان الجهة ايضاً فأنّه اذا فرض في وقت من الاوقات - مثلاً - ان لالون الّا البياض او غيره من اتّى لا نهاية لها صدق حينئذٍ بالاطلاق انّ كلّ لون هو بياض، او شيء آخر باطلاق الجهة و قبله كان ممكناً و لا يصدق هذا الامكان، اذا قرن بالمحمول، فأنّه ليس بالامكان الخاص كلّ لون بياضاً بل هيئنا الوان بالضرورة لا يكون بياضاً، و كذلك اذا فرضنا زماناً ليس فيه من الحيوانات الّا الانسان، صدق بحسب الاطلاق الجهة، انّ كلّ حيوان انسان و قبله بالامكان و لم يصحّ بالامكان اذا جعل للمحمول و على هذا القياس فاقض في الامكان»

و يكتب في آخر الفصل: انّ هذه الزيادة كانت ملحقة بالاصل، بخطّ الشيخ ابي على - رحمه الله - و المراد في هذا الفصل، من اعتبار الجهة، هو أن يجعل الموضوع كلّ ما هو «ج» - مثلاً - بالفعل ممّا في الحال او الماضي على ما يستعمل في المذهب السّخيف المذكور و المذهب التّابع منه كما مرّ. و من اعتبار الحمل، ان يجعل الموضوع اعمّ من ذلك و هو كلّ ما هو «ج» في الوجود او عند العقل على ما يقتضيه التّحقيق. و لا شكّ انّ بين المذهبين اختلافاً ظاهراً في المعنى و الاعتبار، اما في الدّلالة و

مادة الضرورة، و في المثال الاوّل مادة الامكان لانّ الفرض من ايرادهما الفرق بين الممكنتين و هو لا يحصل بمادة الامكان. فأنّه كما يصدق بحسب الجهة كلّ انسان ابيض بحسب الامكان، كذلك يصدق بحسب الحمل، بخلاف مادة الضّرورة و اما افتراق الاعتبارين في الضّرورة بحسب الصّدق فقد اشار اليه الشارح لصدق قولنا في المثال المذكور: كلّ حيوان موجود في الحال فهو انسان بالضّرورة من حيث الحمل، دون السّور و سهو لانّ الموجود في الحال، ان كان قيماً للموضوع فهو لا يدلّ على الفرق لانّ القضية الصّادقة بحسب الحمل، مغايرة للقضية الغير الصّادقة بحسب السّور في الموضوع و ان لم يكن قيماً للموضوع لم يصدق تلك القضية بحسب الحمل لانّ اعتبار الحمل على ما صرح به، هو اخذ الموضوع اعمّ و كان الشيخ انما لم يذكر الفرق في الضّرورة بحسب الصّدق لتعذّره فأنّه متى كان المحمول ضرورياً لجميع الافراد الخارجيّة و العقليّة يكون ضرورياً لجميع الافراد الخارجيّة و بيان عدم الانعكاس متعذّر لانه لا يحصل الّا باثبات انّ الافراد العقليّة تُفارق الخارجيات في ضرورة الحكم، م.

اللزوم فقد يتفقان وقد يختلفان، أما مواضع الاتفاق فكان في بعض الاحكام الجزئية من المحصورات واما مواضع الاختلاف، فقد اورد لبيانها في هذا الفصل امثلة: الاول وهو أن يقال في وقت لا يوجد فيه انسان اسود، كل انسان ابيض مطلقاً فيصدق بالاعتبار الاول لأن كل انسان موجود في تلك الحال ابيض ولا يصدق بالاعتبار الاول لأن كل انسان موجود في تلك الحال ابيض ولا يصدق بالاعتبار الثاني لأن بعض انسان في العقل او في الوجود في وقت آخر ليس بابيض دائماً، وهكذا الحال في المثال الثاني وهو قولنا: كل لوني بياض إلا أن مادة الامثال الاول ممكنة ومادة هذا المثال ضرورية، فان سلب الابيض عن بعض الناس ممكن وسلب البياض عن بعض الالوان كالسود ضروري.

ولذلك جعل الثاني مثلاً لاختلاف دلالتى الممكن، اى خارجية الموضوع وحقيقتة الموضوع بالاعتبارين فإنه قبل الوقت المفروض، يصدق قولنا يمكن ان يكون كل ما هو لوني بياضاً أى في ذلك الوقت من المستقبل، ولا يمكن قولنا بالامكان الخاص كل ما هو لوني في العقل بياضاً لأن بعض الالوان كالسود، يمنع ان يكون بياضاً.

والمثال الثالث وهو قولنا: كل حيوان انسان، كالمثال الثاني بعينه. واما الضروري فبين امره ايضاً من هذين المثالين، لأنه في ذلك الوقت يصدق قولنا: كل حيوان موجود في الحال فهو انسان بالضرورة من حيث الحمل، فان الحيوان الموجود فى ذلك الوقت، يكون فى كل الاوقات انساناً ولا يصدق قولنا كل حيوان بحسب العقل او بحسب السور ضرورياً أى فى سائر<sup>١</sup> الازمنة فهو انسان إلا اذ جعل الفرض المذكور شاملاً لجميع الازمنة واطن أن هذا الفصل، أما حذف من اكثر النسخ لقلّة فائدته ولذلك ايضاً لم يورده الفاضل الشارح<sup>٢</sup> و نرجع الى الكتاب.

### \* اشارة الى تلازم ذوات الجهة \* ٣

١ - او فى سائر، خ ل.

٢ - در اصل كتاب اينگونه آمده است: لم الفاضل يورده الشارح!

٣ - قوله: «اشارة الى تلازم ذوات الجهة»، المراد بذوات الجهة، موادها لأن الجهة لفظة دالة عليها ويحتمل ان يقال: المراد بها، القضايا، لأنها ذوات الجهة فالضرورى ان يكون فى قوة ان

«اعلم ان قولنا بالضرورة يكون في قوة قولنا: لا يمكن ان لا يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان لا يكون. و قولنا بالضرورة لا يكون في قوة قولنا ليس يمكن ان يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان يكون وهذه ومقابلاتها في كل طبقة متلازمة يقوم بعضها مقام البعض، واما الممكن الخاص والاختص، فانهما لا ملازمات متساوية لهما من بابي الضرورة، بل لهما لوازم من ذوات الجهة اعم منهما، ولا يعكس عليهما اذا ليس كل لازم مساوياً فان قولنا بالضرورة يكون يلزمه انه ممكن ان يكون بالامكان العام ولا ينعكس عليه فانه ليس اذا كان ممكناً ان يكون وجب ان يكون بالضرورة يكون، بل ربما كان ممكناً ايضاً ان لا يكون، و قولنا بالضرورة لا يكون يلزمه انه ممكن ان لا يكون بالامكان العام ايضاً من غير انعكاس ايضاً لمثل ذلك، ثم اعلم ان قولنا انه ممكن ان يكون الخاص او الاختص، انما يلزمه ممكن ان لا يكون من بابيه و يساويه، واما من غير بابيه فلا يلزمه ما يساويه بل ما هو اعم منه مثل ممكن ان يكون العام وممكن ان لا يكون العام، وليس بواجب ان يكون وليس بواجب ان لا يكون، وليس بممتنع ان يكون وليس بممتنع ان لا يكون، وبالجملة ليس بضروري ان يكون وان لا يكون».

**اقول:** الموجهات منها ما يتلازم، ومنها ما يلزم غيرها من غير عكس، فمن المتلازمات طبقات ثلاث؛ الوجوب والامتناع والامكان الخاص، وطبقات ثلاث يقابل هذه الطبقات،

يساوى لا يمكن ان يكون، وكذلك يساوى الممتنع ان لا يكون. وهذه طبقة الوجوب وهي متلازمة متساوية وكذلك مقابلاتها متلازمة متساوية لان تقايض الامور المتساوية متساوية، وعلى هذا طبقة الامتناع وتقايضها والى تساويها اشار بقوله: يقوم بعضها مقام البعض، والامكان العام المعتبر في هذه الطبقات لا يجوز ان يكون عبارة عن سلب الامتناع والآن لكان ما لا يمكن ان لا يكون معناه ما ليس ليس يمتنع ان لا يكون وهو ممتنع ان لا يكون فلا يكون ما لا يمكن ان لا يكون لازماً آخرأ بل المراد به ما يلزم سلب الامتناع الى ما مرّ وليس للامكان الخاص والاختص لوازم ينعكس عليها من بابي الضرورة بل لوازم اعم منها كلالا واجب ان يكون واللامتنع ان يكون وباقي الفصل غير خفي، م.

طبقة الوجود: بالضرورة يكون، لا يُمكن أن لا يكون، يمتنع أن لا يكون و ما يقابله: ليس بالضرورة يكون، يُمكن أن لا يكون، لا يمتنع أن لا يكون.

طبقة الامتناع: بالضرورة لا يكون، لا يمكن أن يكون، يمتنع أن يكون.

و ما يقابله: ليس بالضرورة أن لا يكون، يمكن أن يكون، لا يمتنع أن يكون طبقة الامكان الخاصّ؛ يمكن أن يكون، يمكن أن لا يكون.

و ما يقابله: لا يمكن أن يكون، لا يمكن أن لا يكون.

و الامكانُ في طبقتي الوجوب و الامتناع بالمعنى العامّ، و في الباقية بالمعنى الخاصّ، و الضابط ان الواقعة في كلّ طبقة متلازمة، و كذلك الواقعة في مقابلتها، و مقابلة كلّ طبقة يلزم كلّ واحدة من الطبقتين الاخيرتين من غير عكسٍ، و باقى الكتاب غنى عن الشرح.

### \* وَهْمٌ وَ تَنْبِيْهٌ \*

«و السّؤال الذى يهوّل به قومٌ و هو أنّ الواجب ان كان ممكناً أن يكون و الممكن ان يكون يمكن ان لا يكون، فالواجب اذن ممكنٌ ان لا يكون، و ان كان الواجب لم يكن ممكناً أن يكون و ما ليس بممكن ان يكون فهو ممتنعٌ ان يكون فالواجب ممتنعٌ ان يكون، ليس بذلك المشكل الهائل كلّّه، فإنّ الواجب، ممكنٌ بالمعنى العامّ و لا يلزمُ ذلك الممكن ان ينعكس الى ممكن ان لا يكون، و ليس بممكن بالمعنى الخاصّ، و لا يلزم قولنا: ليس بممكن بذلك المعنى، ان يكون ممتنعاً لأن ما ليس بممكن بذلك المعنى، هو ما هو ضرورىً ايجاباً او سلباً، و هواء مع تنهّهم لهذا الشكّ و توقّعهم ان يأتيهم حلّه يعودون فيغلطون فكلّ ما صحّ لهم فى شيء، أنّه ليس بممكن او فرضوه كذلك حسبوا أنّه يلزمه أنّه بالضرورة ليس، و بنوا على ذلك و تعادوا فى الغلط لأنهم لم يتذكروا أنّه ليس يجب فيما ليس بممكن بالمعنى الخاصّ و الاخصّ أنّه بالضرورة ليس، بل رُبّما كان بالضرورة ايس، و كذلك قد يغلطون كثيراً و يظنّون أنّه اذا فرض أنّه ليس بالضرورى ان يكون يلزم أنّه ممكنٌ حقيقىً ينعكس الى ممكن ان لا يكون و ليس كذلك و قد علمت ذلك ممّا هدىناك سبيله».

**اقول:** السّؤال الذى ذكره، ممّا استعظمه قومٌ = من المنطقيين و هو مغالطة باشتراك الاسم، و قد تخبطوا باستعمال احد الممكتنين اعنى: الخاص و العام، مقام الآخر فى

مواضع كثيرة، فلذلك الشيخ بالغ في ايضاح الحال فيه، و بيان خبطهم بما في دونه كفاية و ذلك ظاهر.

و نختتم الكلام في هذا التهج، باحصاء الوجّهات الّتي تحصّلت فيه و هي اثنتان و عشرون: المطلقّة العامّة، و الضروريّة المطلقة، و المشروطة بالذات الدائمة و الضروريّة الذاتيّة الشاملة لهما، و المشروطة بشرط الموضوع على الوجه العامّ، و على الوجه الخاصّ، و المشروطة بالمحمول، و الّتي بحسب وقتٍ معيّن الّتي بحسب وقت غير معيّن، و الدائمة المُحتَملة الضروريّة، و الدائمة المُحتَملة للضروريّة و الدائمة اللاضروريّة، و المطلقة الخاصّة اعنى الوجوديّة باعتبار اللاضرورة، و باعتبار اللادوام، و المُمكنة العامّة، و الخاصّة، و الّتي هي اخصّ منهما، و الاستقباليّة، و المطلقة بحسب السّور و الضرورى بحسبه، و المُمكنة بحسبه و المطلقة العُرفيّة على الوجه العامّ و على الوجه الخاصّ.

## النهج الخامس فى تناقض القضايا و عكسها

### \* كلام كلئ فى التناقض \*

اعلم انّ التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة يقتضى لذاتها ان يكون احدها بعينه او بغير عينه صادقاً و الأخرى كاذباً حتّى لا يخرج الصدق و الكذب منهما و ان لم يتعيّن فى بعض الممكنات عند جمهور القوم».

اختلاف القضيتين، قد يكون لاختلاف اجزائهما<sup>١</sup> و قد يكون لاختلاف الحكم فيهما، اما بالايجاب و السلب، و اما بالكيفية و الجزئية و اما بالجهة، و اما بشئ آخر من سائر اللواحق، و الاختلاف الحقيقى منها هو الذى بالايجاب و السلب، فانّ النفى و الثبات هما اللذان لذاتيتهما لا يجتمعان و لا يرتفعان و سائر الاختلافات راجعة اليه لانّها انما تكون اختلافاً من حيث لا يكون الحكم فى احدهما، اما على ما يكون فى الأخرى، او بما يكون فيها، او على الوجه الذى يكون فيها و الا فلا اختلاف اصلاً، و اختلاف بالايجاب و السلب ايضاً قد يقع على وجه لا يقتضى اقتسام الصدق و الكذب و قد يقع على وجه

---

١ - قوله: «اختلاف القضيتين قد يكون لاختلاف اجزائهما»، لا اختلاف الحقيقى منها، اى من الاختلافات المذكورة هو الاختلاف بالايجاب و السلب، فانّهما هما اللذان لا يجتمعان و لا يرتفعان و اما سائر الاختلافات فراجعة اليه لانّ اختلاف القضيتين اما لاختلاف الموضوع و لا اختلاف المحمول، او لاختلاف جهة الحمل و ايّما ما كان، فهو راجع الى الاختلاف بالايجاب و السلب، فان الاختلاف الموضوع، راجع الى ان احدى القضيتين مشتملة عليه و القضية الأخرى ليست مشتملة عليه فالاختلاف بينهما، بحسب اشتغالها على الموضوع و سلبه و هو الاختلاف بالايجاب و السلب، م.

يقتضيه.

و الاول كما في قولنا: هذا حيوان، هذا ليس باسود، فأنهما لا يقتسمانها بل ربما يصدقان معاً و ربما يكذبان معاً، و الثاني قد يقع على وجه يقتضيه امر، غير نفس الاختلاف و ذاته، و قد يقع على وجه يقتضيه الاختلاف نفسه و الاول كما في قولنا هذا انسان، هذا ليس بناطق، فأنهما انما اقتسما الصدق و الكذب، لتساوى الانسان و الناطق في الدلالة، لا لنفس الاختلاف، و الثاني كما في قولنا: هذا زيد، هذا ليس بزيد، فأنهما اقتسماه لذات هذا الاختلاف، لا لشيء آخر، فالتناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب و السلب، على جهة تقتضى لذاتها، ان تكون احدهما صادقة و الأخرى كاذبة.

و الصدق و الكذب، قد يتعيّن<sup>١</sup> كما في مادتي الوجوب و الامتناع و قد لا يتعيّنان،

١ - قوله: «و الصدق و الكذب، قد يتعيّنان»، قد سمعت ان المواد ثلاث نفى مادة الضرورة صدق الايجاب متعيّن و كذلك السلب ايضاً متعيّن و في الامتناع بالعكس، و اما في الامكان فبالنظر الى الحال و الماضي، يتعيّن صدقه و كذبه بحسب الامر نفسه، لانه ان ثبت الموضوع كان الايجاب متعيّن الصدق و السلب متعيّن الكذب و آلاً بالعكس. و اما بالقياس اليها، فربما لا يتعيّن الصدق و الكذب عند الجهل، و بالنظر الى الاستقبال، فالجمهور على أنه يتعيّن احد طرفيه في نفس الامر كما هو القياس و التحقيق ياباه، لان كلّ حادث انما يحصل اذا اوصلت سلسلة الاستعدادات اليه و تمّ علته فهو في زمان الاستقبال ان وجد علته التامة تعيّن صدق الايجاب و آلاً تعيّن صدق السلب فاحدهما في نفس الامر متعيّن لكنّه ليس بمعلوم لنا و ايضاً الصدق و الكذب كيفية ثابتة للقول فذا قلنا: زيد يكتب و لا يكتب، فاما ان يكون الصادق حاصلًا في واحدٍ منهما، فذلك الواحد يكون في نفسه موصوف بالصدق فالصادق في نفسه متعيّن، و اما ان لا يكون الصادق حاصلًا في واحدٍ منهما، كان كلّ منها خالياً عن الصدق و الكذب و أنّه محال.

لا يقال تعيين الايجاب و السلب، موقوف على ورود العلة التامة او عدمها و هي غير موجودة بعد، فلا تعيّن في زمان الاستقبال و ايضاً تعيّن احدهما في زمان الاستقبال موقوف على حضور زمان الاستقبال و هو بعد ليس بحاظر فلا يتعيّن احدهما بحسب الامر نفسه و لا بحسب علمنا لانّا نقول: اللازم من ذلك، انّ احد الطرفين ليس متعيّن في الحال و لا يُنافى في تعيّن في زمان الاستقبال، فالقول المطابق له يكون صادقاً و ما لا يطابقه كاذباً و كيفما كانت، فالتناقض ليتوقّف على تعيين الصدق و الكذب، بل مناطه اقتسام الصدق و الكذب عينه او بغير عينه بحيث لا

كما في مادة المُمكنة و لا سيمّا الاستقباليّ، فإنّ الواقع في الماضي والحال، قد يتعيّن طرف وقوعه، وجوداً كان او عدماً، فيكون الصّادق والكاذب بحسب المطابقة و عدمها متعيّنين و ان كان بالقياس اليّنا لجهلنا به غير متعيّنين، و امّا الاستقباليّ ففي عدم تعيّن احد طرفيه نظرٌ اهو كذلك في نفس الامر، ام بالقياس اليّنا؟

و جمهور القوم، يظنّونه كذلك في نفس الامر و التّحقيق ياباهُ لاستناد الحوادث في انفسها الى علليّ تجبُ بها و تمتنع دونها و انتهاه تلك العلل الى علّة اولى، يجب لذاته كما يبيّن في العلم الالهيّ فلا التّعين من شرط التّناقض و لا عدمه، بل من شرطه الاقتسام كيف كان و لذلك قال الشيخ: «بعينه او بغير عينه»، ثمّ اكده بقوله: «حتّى لا يخرج الصّدق و الكذب منهما»، فاشار بقوله: «و ان يتعيّن في بعض المُمكنات عند جمهور القوم»، الى ما ذكرناه من رأيهم فيه.

قوله: «و امّا يكون التّقابل في السّلب و الايجاب اذا كان السّالب فيهما يسلبُ الموجب كما اوجب فاته اذا اوجب شيءٌ و كان لا يصدّق فانّ معنى أنّه لا يصدق هو انّ الامر ليس كما اوجب، و بالعكس اذا سلب شيءٌ فلم يصدق فمعناه انّ مخالفة الايجاب كاذبةٌ و لكنّه قد يتفق ان يقع الانحراف عن مراعاة التّناقض لوقوع الانحراف عن مراعاة التّقابل، و مراعاة التّقابل ان تراعى في كلّ واحدةٍ من القضيتين ما تراعيه في الأخرى حتّى يكون اجزاء القضية في كلّ واحدةٍ منهما هي التي في الأخرى حتّى يكون معنى المحمول و الموضوع و ما يشبههما و الشّروط و الاضافة و الكلّ و الجزء و القوّة و الفعل و المكان و لازمان».

**اقول:** يُريد ان يبيّن الجهة المذكورة في حدّ التّناقض التي لذاتها تقتضي اقتسام الصّدق و الكذب، و هي تقابل السّلب و الايجاب وحده في المخصوصات و مع شرطٍ آخر في المحصورات.

فبيّن اولاً معنى التّقابل و ثانياً انّ الصّدق و الكذب، كيف يتعلّقان بالمتقابلين ثمّ يبيّن انّ

---

يخرجان عنهما و هو تأكيدٌ لاقتسام الصّدق و الكذب، فأنهما ان صدقا، خرج الكذب عنهما و ان كذبا، خرج الصّدق عنهما، م. ١ - منها خ ل.



الانحراف عن التّقابل يقتضى الانحراف عن التّناقض، ثمّ شرع فى بيان شرائط التّقابل و بيّن أنّها بالاجمال شىء واحد، وهو ان يراعى فى كلّ واحدة من القضيتين ما يراعى فى الأخرى، حتّى يكون اجزاء القضيتين متّحدة و بالتّفصيل شرائط كثيرة منها الثمانية المشهورة؛ اثنان منها الاتّحاد فى الشّروط الستّة المذكورة فى آخر التّهجّ الثالث وهى: الاتّحاد فى الشّروط و فى الاضافة و فى الجُزء و الكلّ و فى القوّة و الفعل و فى المكان و الزّمان.

قوله: «و غير ذلك ممّا عددناه غير مختلف».

يُريد به السّور و الجهة و الارتباط كالانفصال و الاتّصال ونحوها فانّ الاختلاف فى كلّ واحدٍ منها يقتضى الانحراف عن التّقابل.

قال الفاضل الشّارح: انّ هذه الستّة ترجعُ الى اتّحاد الموضوع و المحمول، فانّ الاختلاف فى الشّروط كما فى قولنا: الاسود جامعٌ للبصر، اى مع السّود و ليس بجامع اى لا مع السّود، و فى الجُزء و الكلّ كقولنا: الزنجى اسود، اى فى بشرته و ليس باسود، اى فى سنّه راجعٌ الى الاختلاف فى الموضوع، و الاختلاف فى الاضافة كما فى قولنا: زيدٌ أبٌ، اى لعمر، و ليس بأب اى لبكر، و فى القوّة و الفعل، كما فى قولنا: السّيف قاطعٌ، اى بالقوّة و ليس بقاطع اى بالعفل و فى المكان كما فى قولنا: زيدٌ جالسٌ، اى فى الدّار و ليس بجالس اى فى السّوق، و فى الزّمان كما فى قولنا: زيدٌ موجودٌ اى الآن و ليس بموجودٍ اى وقتاً آخرّاً راجعٌ الى المحمول.

و اقول: أنّهما قد تقع بحيث تتعلّق بالمفردات<sup>١</sup> و حينئذٍ تتعلّق اّما بالموضوع وحده،

١ - قوله: «اقول أنّها قد تقع بحيث تتعلّق بالمفردات»، لا شكّ انّ تلك الامور، كما يصحّ اعتبارها للموضوع، كذلك يصحّ اعتبارها للمحمول و اقلّه عند عكس القضية فلا وجه لتخصيص بعضها بالموضوع و بعضها بالمحمول. و ايضاً يمكن ان يتعلّق بالحكم نفسه كقولنا: الشّمس يجفّ عند عدم البرودة و لا يجفّف عند البرودة. فان قيل لا نسلم ان هذا الاعتبار يتعلّق بالحكم بل اّما بالموضوع و اّما بالمحمول.

و الجواب ان تعليقه باحدهما لا بالحكم نفسه، مشتملٌ على تعسفٍ عظيم، لأنّه اذا تأمل هذا

او بالمحمول وحده، كما ذكر آلا ان المفردات التي تختلف باختلاف هذه الامور، تحصل لان توضع، وتصلح لان تحمل فتخصيص البعض باحدهما، دون الآخر، ممّا لا وجه له، و قد تقع بحيث تتعلق بالحكم نفسه من غير تخصيص باحد جزئيه مثلاً اذا قلنا: الشمس تجفّف الثوب الندي، اى ان لم يكن الهواء بارداً شديداً ولا تجفّفه اى كان بارداً ليتمكن عدم برودة الهواء، جزء من الشمس التي هو الموضوع ولا من قولنا: تجفّف الثوب الندي الذي هو المحمول، بل كان شرطاً في وجود الحكم و عدمه.

فان قيل: الشمس مع برودة الهواء، هي غير الشمس مع عدم البرودة، او قيل: تجفيف الثوب مع البرودة غيره، مع عدمها حتى يصير الشرط جزءاً من احدهما، كان تعسفاً. و بالجملة كان غير ما تمثّل به من الاسود مع السواد ولا مع السواد، فان هذين الشرطين يتعلّقان بالاسود وحده، وكذلك اذا قلنا السقمونيا مسهل اى ببلادنا وليس مسهل اى ببلاد الترك، لم يكن الكون بتلك البلاد جزءاً من السقمونيا ولا من المسهل، بل يختلف الحكم بحسبهما، والحاصل ان اعتبار هذه الامور حيث تعلّق بالحكم غير اعتبارها من حيث تعلّقها باجزائها، و المراد هيئتها اعتبار تعلّقها بالحكم حتى يكون اعتبارها مبيناً لاختبار اجزاء القضية.

الاعتبار، علم أنّه راجع الى نفس الحكم وايضاً فكما امكن تعليق هذا الاعتبار باحد الطرفين فلا شك في امكان تعليق الحكم وتعليقه بالحكم مغايراً لتعليقه بالطرفين وبهذا القدر يحصل المطلوب اذا المطلوب وجود اعتبار يتعلّق بنفس الحكم. و اليه اشار بقوله: «و الحاصل ان اعتبار هذه الامور من حيث ما يتعلّق بالحكم الخ» و من الشروط الاختلاف في الكمية، لجواز اجتماع الكلّيتين على الكذب والجزئيتين على الصدق في مادة الامكان، فان قلت الكلّيتان في مادة الامكان صادقتان لصدق قولنا: كلّ انسان كاتب بالامكان، مع صدق قولنا: لا شيء من الانسان بكاتب بالامكان، فنقول: البحث ليس من اختلاف الجهة، بل عن اختلاف الكمية، فلا اعتبار للجهة هنا فالكليّتان كاذبتان، أما الاول فلصدق قولنا: بعض الانسان كاتب و الجهة غير معتبرة في هذا البحث، كذا قيل و الاولى بيان كذب الكلّيتين و صدق الجزئيتين في مادة يكون المحمول فيها اعم، م.

قوله: «فان لم يكن لا قضيّة شخصيّة احتيج ايضاً الى ان يختلف القضيتان في اكلمية اعنى في الكليّة و الجزئية كما اختلفتا في الكيفيّة يعنى الاحباب و السلب و اّلا يمكن ان لا يقتسما الصدق و الكذب بل يكذبان معاً مثل الكليتين في مادّة الامكان مثل قولنا: كلّ انسان كاتب و ليس و لا واحد من الناس بكاتب، او يصدقان معاً مثل الجزئيتين في مادّة الامكان ايضاً مثل قولنا: بعض الناس كاتب و بعض الناس ليس بكاتب، بل التناقض في المحصورات اّما يتم بعد الشرط المذكور<sup>١</sup> بان يكون احدى القضيتين كليّة و الأخرى جزئية».

**اقول:** يُريد ان يبيّن أنّ المحصورات المتقابلة مع اختلافها في الكيفيّة، و مع حصول الشرايط الثمانية فيها، لا تتناقض اّلا مع شرط آخر و هو الاختلاف في الكميّة و ذلك لانّ المتفقين فيها قد يصدقان معاً كالجزئيتين في مادّة الامكان، و قد يكذبان معاً كالكليتين فيها ايضاً فذلك الاختلاف بتلك الشرايط و ان كان مقتسماً للصدق و الكذب في موادّ آخر كموادّ الوجوب و الامتناع، لكنّه لا يقتضى الاقتسام لذاته و اّلا لكان مقتسماً في جميع المواضع.

قوله: «ثمّ بعد تلك الشرائط قد يحوج فيما يراعى له جهة الى شرائط تحقّقها» يريد انّ ذوات الجهة، مفتقرة الى شرائط آخر تزيد على هذه التسعة على ما نحقّقها.

قوله: «فليكن الموجبة اولاً كليّة و لنعتبر في الموادّ، فنقول: اذا قلنا: كلّ انسان حيوان، ليس بعض الناس بحيوان، كلّ انسان كاتب، ليس بعض الناس بكاتب، كلّ انسان حجر ليس بعض الناس بحجر، وجدنا احدى القضيتين صادقة و الأخرى كاذبة، و ان كان الصادق في الواجب غير ما في الآخرين، وليكن ايضاً السالبة هي الكليّة و لنعتبر كذلك فنقول: اذا قلنا: ليس و لا واحد من الناس بحيوان، بعض الناس حيوان، و ليس و لا واحد من الناس بحجر، بعض الناس حجر، و ليس و لا واحد من الناس بكاتب، بعض الناس كاتب، وجدنا الاقتسام ايضاً حاصلاً، و اعتبر من نفسك الصادق و الكاذب في كلّ

مادة».

يُريد امتحان المحصورات المتناقضة في المواد الثلاثة فأورد امثلتها، وكان الصادق هو الموجبة في مادة الوجود، والسالبة في مادة الامتناع، والجُزئية في مادة الامكان، والكاذبة ما يقابلها.

قوله: «و المناسبات الجارية في مختلفات الكيفية والكمية» جرت العادة بأن يوضع لها لوح، فمختلفت الكيفية، متّفقتا الكمية ان كانتا كليتين سميّا متضادّتين، لجواز اجتماعهما على الكذب، دون الصدق وهو في مادة الامكان وان كانتا جُزئيتين سميّا «داخلتين» تحت التضادّ، لدخولهما تحت الكلّيتين وهما يجوز ان يجتمعا على الصدق، دون الكذب كما في تلك المادة بعينها، و متّفقتا الكيفية مختلفتا الكمية وهما الواقعتان في الطّوال سميّا «متداخلتين» لدخول احدهما في الآخر، و مختلفتا هما معاً وهما المتناظران<sup>١</sup> سميّا «متناقضتين» لامتناع اجتماعهما على الصدق والكذب، في شيءٍ من المواد.

### \* اشارة \*

#### الى التناقض الواقع بين المطلقات

#### و تحقيق نقيض المطلق والوجودي

«انّ الناس قد أفتوا على سبيل التحريف<sup>٢</sup> و قلّة التأمل انّ للمطلقة نقيضاً من المطلقات و لم يراعوا فيه ألا الاختلاف في الكمية والكيفية و لم يتأملوا حقّ التأمل، أنّه كيف يمكن أن يكون احوال الشروط الأخرى حتّى يقع التّقابل فأنّه اذا عُني بقولنا كلّ «ج»، «ب» أنّ كلّ واحد من «ج» «ب» من غير زيادة كلّ وقت أى اريد اثبات «ب» لكلّ عدد «ج» من غير زيادة كون ذلك الحكم في كلّ واحد من «ج» في كلّ وقت و ان لم يمنع ذلك لم يجب أن يكون قولنا كلّ «ج»، «ب» يناقضه قولنا ليس بعض «ج»، «ب» فيكذب اذا صدق ذلك و يصدق اذا كذب ذلك، بل و لم يجب ان لا يوافقه في

٢ - «التحريف» خ، ل.

١ - «المتقاطرتان» خ، ل.

الصّدق ما هو مضادّ له أعني؛ السّلب الكلّي فإنّ الايجاب على كلّ واحد اذا لم يكن بشرط كلّ وقت جاز أن يصدق معه السّلب عن كلّ واحد، او عن البعض اذا لم يكن في كلّ وقت.

زعم جمهور المنطقيّين أنّ المطلقات، تتناقض اذا تخالفت في الكيف و الكمّ معاً و غفلوا عن شروطٍ يختصّ بذوات الجهة، لا تصيرُ بدونها متناقضة، و الحق أنّ المطلقات المتخالفة في الكيف و الكمّ، عامّة كانت او خاصّة، قد يجتمع على الصّدق بل المتضادّة الّتي هي اشدّ القضايا امتناعاً عن الجمع على الصّدق قد يجتمع ايضاً عليه اذا كانت مطلقة، و ذلك اذا كانت المادّة وجوديّة لا دائمة، فإنّ الحكم فيها<sup>١</sup> بايجاب مطلق و بسلب مطلق، يصدق معاً في قولنا: كلّ انسان نائم و بعضهم او كلّهم، ليس بنائم.

قوله: «بل وجب ان يكون نقيض قولنا كلّ ج»، «ب» بالاطلاق الأعمّ بعض «ج» دائماً ليس بـ«ب» و نقيض قولنا لا شيء من «ج»، «ب» الّذي بمعنى كلّ «ج» ينفي عنه «ب» بلا زيادة هو قولنا: بعض «ج» دائماً هو «ب» و انت تعرف الفرق بين هذه الدّائمة و الضّروريّة، و نقيض قولنا: بعض «ج»، «ب» بهذا الاطلاق هو قولنا كلّ «ج» دائماً يسلب عنه «ب» و هو يطابق اللفظ المستعمل في السّلب الكلّي و هو أنّ لا شيء من «ج»، «ب» بحسب المتعارف المذكور و نقيض قولنا ليس بعض «ج»، «ب» هو قولنا: كلّ «ج» دائماً هو «ب».

لما ابطال قولهم، حاول تحقيق الحقّ فيه و بيّن أنّ نقيض المطلقة العامّة، هي الدّائمة المخالفة في الكيف الّتي تعمّ الضّروريّة و غيرها<sup>٢</sup> و ذلك لأنّ الاقسام العقلية للمطلقة

١ - «عليها» خ، ل.

٢ - قوله: «بيّن أنّ نقيض المطلقة العامّة هي الدّائمة المخالفة في الكيف الّتي تعمّ الضّرورية و غيرها»، و ذلك لأنّ الاقسام لما انحصرت في الثلاثة على ما هو ظاهر، و المطلقة يتناول القسمين، كان نقيضها بالضرورة القسم الثالث، اذ عند رفعها يتحقّق ذلك القسم، و عند وجودها لم يتحقّق و إلّا لزم تداخل الاقسام المتباينة و أنّه محال فنقيض كل «ج»، «ب» بالاطلاق بعض «ج» ليس «ب» دائماً و نقيض بعض «ج»، «ب» كلّ «ج» دائماً يسلب عنه «ب» و هو يطابق

العامة، هي اما دوام ايجاب ضرورياً كان او لم يكن، واما دوام سلب ضرورياً كان او لم يكن، واما وجود خالٍ عن الدوام، والمطلقة العامة الايجابية تشتمل على الاول والثالث وتخلّى عن الثاني، والسلبية تشتمل على الثاني والثالث وتخلّى عن الاول، فالمقابل للايجابية هي الدائمة السلبية، وللسمية هي الدائمة الموجبة فاذا المُمابقة للمطلقة العامة هي الدائمة المُخالفة في الكيف ولا يجوز ان يكون نقيضها ضرورية مخالفة لانهما تكذبان معاً ان كانت المادة دائمة لا ضرورية مخالفة للمطلقة وموافقة للضرورية. اما المطلقة فانما تكذب لانّ المادة دائمة مخالفة لها واما الضرورية فلاّنها لا ضرورية والشيوخ اورد المحصورات الاربع بالتفصيل وابتداء بالكليتين وبيّن انّ نقيضهما الدائمات الجزئيتان، ثم قال:

«وانت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية»، يعنى: تناول الدائمة لها ولغيرها، واما قال ذلك، لانّ الفرق بينهما في الجزئيات ظاهر، ثم قال: «و نقيض قولنا بعض «ج»، «ب» بهذا الاطلاق هو قولنا كلّ «ج» دائماً يسلب عنه «ب» وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكليّ وهو أنّه لا شىء من «ج»، «ب» بحسب التعارف المذكور»، الى قوله: «كلّ «ج» دائماً هو «ب» وفيه نظر».

وهو انّ السالبة الكلية من الدائمة والمطلقة العرفية، انما تتطابقان في اعتبار الدوام والاشتغال على الضرورة واللاضرورة، وتتخالفان في انّ الحكم في احديهما بحسب الذات وفي الأخرى بحسب الوصف، فاذاً ليستا بمُطابقتين على الاطلاق ولو كانتا مُتطابقتين مطلقاً لكان المطلقة العرفية اذا تخالفتا وليس كذلك على ما يجىء بيانه:

قوله: «واما المطلقة التي هي اخصّ وهي التي خصصناها نحن باسم الوجودية»

اللفظ المستعمل في السلب الكلي، اى السالبة العرفية. وفيه نظر، لانّ الدوام في الدائمة بحسب الذات، والدوام في العرفية بحسب الوصف، فهما ليسا بمُطابقتين على الاطلاق، بل انما يتطابقان في اعتبار الدوام والاشتغال على الضرورة وذلك لا يوجب المطابقة وهذا ضعيف، لجواز ان يكون المراد، المطابقة من بعض الوجوه، م.

قد ذكرنا: انّ الوجودى، تارةً يعتبرُ فيه اللا ضرورة و تارةً يعتبرُ فيه اللادوام<sup>١</sup> و المطلق العامّ، انّما يفضلُ على الاول بالضرورىّ الذاتى، و على الثانى بالدائم المحتمل للضرورى، فنيقضا هما، نقيضُ المطلق العامّ مضافاً الى ما يختلفان فيه<sup>٢</sup>، ممّا هو داخل فى المطلق العامّ أعنى نقيض الوجودى اللا ضرورىّ اما ضرورىّ موافق و اما دائم مخالف، و نقيضُ الوجودى اللادائم، دائم اما موافق او مخالف. و اعلم أنّ الجهات المُتباينة، اذا وقعت فى نقيض قضية ذات جهة واحدة - كما وقعت ههنا - فالواجب ان يوضع موضع ذلك النقيض قضية واحدة، على وجه لا يخلوا الحكم فيها عن احدى تلك الجهات، لو امكن.

١ - قوله: «قد ذكرنا انّ الوجودى تارةً يعتبرُ فيه الضّرورة و تارةً يعتبرُ فيه اللادوام»، يكون نقيضها احدى الدائميتين لأنّ الاقسام، لمّا انحصرت فى الثلاثة دوام الايجاب، و دوام السلب، و الوجود الخالى عن الدوام و الوجودية الدائمة، هى القسم الثالث فيكون احدى القسمين فيكون احدى القسمين الأخرى اما دوام الايجاب او دوام السلب فيكون نقيضها نقيضُ المطلقة مع ما يفضل المطلقة عليها، فإنّ المطلقة الموجبة تفضل على الوجودية الموجبة بأنّها تتناول دوام الايجاب و نقيضها اما أنّه تفضل الوجودية فلتناوله الدائميتين فنقيضها نقيضُ المطلقة مع الفضل عليها و هو دوام السلب، و كذلك المطلقة السالبة تفضل على الوجودية السالبة بدوام سلب نقيضها، فيكون نقيضها نقيضُ المطلقة مع ما يفضل هى عليها و هو دوام السلب، و ان اعتبر فيها اللا ضرورة و المطلقة تفضل عليها بالضرورة الموافقة فيكون نقيضهما اما دائمة او ضرورة موافقة فاذا قلنا بالوجود كُلّ «ج»، «ب» فيكون نقيضه، ليس دائماً بالوجود كل «ج»، «ب» بل اما دائماً بعض «ج»، «ب» او «ب» مسلوبة عنه، و اما النسخة المشتملة على الضّرورة فليست مصححة لمّا تقدّم و ما تأخر، اما ما تقدّم فلانّ القضية الّتى خصصها الشيخ باسم الوجودية هى الوجودية اللادائمة، و اما ما تأخر، فهو ما قال الشارح انّ باقى المحصورات فى الوجودية اللادائمة و اذا قلنا بعض «ج»، «ب» على ذلك الوجه فنقيضه لا شىء من «ج» انّما هو بالوجود «ب» بل اما كل «ج»، «ب» دائماً أو لا شىء من «ج»، «ب» دائماً و نقيض قولنا: ليس بعض «ج»، «ب» أى ليس بهذا المعنى هو قولنا كل «ج» اما دائماً «ب» و اما ليس «ج»، «ب» و اعلم ان أخذ نقيض السالبة الجزئية صواب، و اخذ نقيض الموجبة ليس بصواب، لأنّ التّرديد بين نقيض الجزئيتين فى كُلّ واحد، كافٍ فى نقيض الجزئية، و التّرديد بين الكلّيتين ليس بكافٍ على ما هو المشهور، م.

٢ - «تخليان عنه» خ، ل.

قوله: «فاذا قلنا فيها كلّ ج»، «ب» اى على الوجه الذى ذكرناه كان نقيضه ليس انما<sup>١</sup> بالوجود كلّ ج»، «ب» بل انما بالضرورة بعض ج»، «ب» او «ب» مسلوب عنه كذلك».

وفى بعض النسخ: «بل انما دائماً بعض ج»، «ب» او «ب» مسلوب عنه كذلك»، و الصحيح هو الأخير وحده و ذلك لأنه نقيض الوجودى اللادائم، و الأول ليس بنقيض لأحد الوجوديين، بل انما هو نقيض الممكن الخاص، فلعلّ السهو انما وقع من الناسخين، ومما يدلّ على ان الحق هو الاخير أنه اورد فى نقائض باقى المحصورات دوام الطرفين لا ضرورتهما.

قوله: «و اذا قلنا فيها: ليس ولا شىء من ج» «ب» اى على الوجه الذى ذكرناه، كان نقيضه المقابل له ما يفهم من قولنا بعض ج» دائماً له ايجاب «ب» او سلبه عنه، لأنه اذا سبق الحكم ان كلّ ج» ينفى عنه «ب» وقتاً مالا دائماً يقابله ان يكون نفى دائماً أو اثبات دائماً ولا نجد له قضية لا قسمة فيها مقابله او يعسر وجودها».

اى لا تجد قضية تشتمل على الدائمتين المختلفتين لا قسمة فيها بالسلب والايجاب، لانهما<sup>٢</sup> لا تتداخلان او يعسر وجودها كما لو وضعت جهة تشتمل على الدائمتين المختلفتين فقط، ثم قيل: فى هذا الموضع ان الحكم على بعض ج» ب«ب» بتلك الجهة.

قوله: «و نقيض قولنا بعض ج»، «ب» بهذا الوجه، لا شىء من ج» انما هو بالوجود «ب»<sup>٣</sup> بل اما كلّ ج»، «ب» دائماً او لا شىء من ج»، «ب» دائماً و نقيض قولنا: ليس بعض ج»، «ب» اى ليسية بهذا المعنى هو قولنا كلّ ج» اما دائماً «ب» و اما دائماً ليس ب«ب».

و ذلك ظاهر.

١ - «انما» خ، ل. ٢ - «فى الكلّ والبعض» خ، ل.

٣ - «ليس انما بالوجود شىء من ج»، «ب» خ، ل.



و اعلم انّ قولنا: كلّ «ج» دائماً أمّا «ب» و أمّا ليس «ب» يصدق في ثلاثة مواضع، حدها ان يكون ايجابه على كل «ج» دائماً، والثاني ان يكون سلبه عن كلّ «ج» دائماً، و الثالث ان يكون ايجابه على البعض و سلبه عن الباقي دائماً.

قوله: «و لا تظن انّ قولنا ليس بالاطلاق شيء من «ج»، «ب» الذي هو نقيض قولنا بالاطلاق شيء من «ج»، «ب» هو في معنى قولنا بالاطلاق ليس شيء من «ج»، «ب» لأنّ الاول قد يصدق مع قولنا بالضرورة كلّ «ج»، «ب» و لا يصدق معه الآخر<sup>٢</sup>.  
يريد انّ سلب الاطلاق الذي هو نقيض الاطلاق، ليس هو اطلاق السلب الذي هو احد قسمي الاطلاق فانّ سلب الاطلاق يقع على ضرورة المخالفة و سلب الاطلاق الخاص، يقع على الضرورتين جميعاً و اطلاق السلب لا يقع عليهما و قد مرّ بيان هذا مرّة أخرى

١ - قوله: «و لا تظن ان قولنا ليس بالاطلاق شيء من «ج»، «ب»، يُريد الفرق بين سلب الاطلاق و اطلاق السلب، و الاطلاق أمّا عدمي و أمّا وجودي، أمّا سلب اطلاق الوجود الايجاب، فالفرق بينه و بين اطلاق السلب الوجودي، انّ الاول يصدق مع الضرورة الموافقة للاطلاق في الكيف و هي الضرورة الموجبة، و مع الضرورة المخالفة و هي الضرورة السالبة. لا يقال: سلب الاطلاق الوجودي، أمّا بانتفاء الجزء الاول و حينئذٍ يصدق السالبة الدائمة و هي تجتمع مع الضرورة السالبة، و أمّا بانتفاء الجزء الثاني فيصدق الموجبة الدائمة و هي تجتمع مع الضرورة الموجبة فسلب الاطلاق الوجودي، يقع على الضرورتين بخلاف اطلاق السلب الوجودي، لأنّه يشتمل على الثبوت بالفعل، فلا يتناول الضرورة المخالفة على اللاتبوت بالفعل، فلا يتناول الضرورة الموافقة و أمّا سلب الاطلاق العام الايجابي، فهو يقع على الضرورة المخالفة بلا اطلاق في الكيف و هي الضرورة السالبة لأنّه صلب دائم و هو يقع على السالبة الضرورية بخلاف اطلاق السلب، فإنّها لا يقع على الضرورة المخالفة للاطلاق في الكيف فانّ الضرورة المخالفة له هي الضرورة الموجبة و اطلاق السلب اعني السالبة المطلقة لا يقع عليها فقد ظهر الفرق في الاطلاق العام و الوجودي، لكن مراد الشيخ ههنا، الفرق في الاطلاق الوجودي، فانه قال: «الاول يصدق مع قولنا بالضرورة كلّ «ج»، «ب» و سلب الاطلاق أمّا يصدق مع الضرورة الموجبة، لو كان سلب الاطلاق الوجودي و اليه اشار الشيخ بقوله: «و قد مرّ بيان هذا مرّة أخرى»، حتّى قال: «و السالبة الوجودية» الخ، م.

٢ - «مع» خ. ل.

حين قال و السالبة الوجودية التي بلا دوام هي غير سالبة الوجود بلا دوام.

قوله : «فان اردنا ان نجعل للمطلقة نقيضاً من جنسها كانت الحيلة فيه ان يجعل المطلقة اخص مما يوجبه نفس الايجاب او السلب المطلقين، وذلك - مثلاً - ان يكون الكلّي الموجب المطلق هو الذي ليس انما الحكم على كلّ واحد فقط بل و في كلّ زمان كون الموضوع على ما وصف به و وضع معه على ما يجب ان يفهم من المعتاد في العبارة عنه في السّالب الكلّي حتّى يكون قولنا كلّ «ج»، «ب» - انما يصدق اذا كان كلّ واحد من «ج»، «ب» و في كلّ زمان له «ج» و في كلّ وقت حتّى اذا كان في وقت ما هو موصوفاً بآته «ج» بالضرورة او غير الضرورة و في الوقت لا يوصف بـ«ب» كان هذا القول كاذباً كما يفهم من اللفظ المتعارف في السلب الكلّي».

الباعث على هذا، انّ المعلم الاول و غيره، قد يستعملون في القياسات المطلقة نقائض بعض المطلقات على أنّها مطلقة، و لذلك حكم الجمهور بأنّها تتناقض فلما ابطله الشيخ اراد ان يجعل لذلك محملاً فتمسك بحيلتين اوليهما، حمل المطلقة على العرفية و هو ان يكون الحكم دائماً بدوام وصف الموضوع و حينئذ يكون هذا المطلق، اخص من المطلق العام و الحال بينه و بين المطلق الخاص، مختلف في العموم فانه يشمل الضروري و الدائم بخلاف المطلق الخاص، و المطلق الخاص يشمل اللادائم بحسب الوصف بخلافه.

قوله : «و اذا اتفقنا على هذا كان قولنا ليس بعضه «ج»، «ب» على الاطلاق نقيضاً للسالبة الكلية».

هذا موضع بحث و نظر<sup>١</sup> لانه ان اراد به انّ المطلقات العرفية متناقضة كان باطلاً فان

١ - قوله: «هذا موضع بحث و نظر»، لانّ المطلقة التي جعلها نقيضاً للعرفية، اما ان تكون عرفية او مطلقة عامة او خاصة فان كانت عرفية فالمطلقات العرفية، لا تتناقض لجواز اجتماعها على الكذب، حيث يكون الحكم لا دائماً بحسب الوصف ايجاباً او سلباً، و ان كانت مطلقة عامة او خاصة، فلا تتناقض ايضاً لجواز اجتماعها على الصدق، و الجواب ان المراد لا هذا و لا ذاك، فان الشيخ لما اراد ان يعين للمطلقة نقيضاً من جنسها، اعتبر المطلقة عرفية، حتّى يكون لها بعض

دوام الایجاب بحسب الوصف، لا يُناقض دوام السلب بحسبه، لاحتمال كون الحكم لا دائماً بحسبه ایجاباً او سلباً، و ان اراد به انّ المُطلقة العُرفیة یناقضها المُطلقة العامّة او الخاصّة کان ایضاً باطلاً لأنهما تجتمعان على الصدق عند كون الحكم عرفياً لا دائماً بحسب الذات موافقاً للمُطلقة العُرفیة فان المُطلقة العُرفیة یرصد مع لكونه عرفياً و المُطلقة العامّة و الخاصّة المُخالفة تصدقان ایضاً مع لكونه لا دائماً بحسب الذات، بل الحقّ فيه انّ نقيض المُطلقة العُرفیة هو مُطلقة عامّة وصفیّة مخالفة و ذلك لانّ الدوام یقابل الاطلاق العامّ، فلمّا کان الدوام هیئتها بحسب وصف الموضوع، فینبغی ان یكون الاطلاق العامّ ایضاً بحسبه، لوجوب اتّحاد الشرط فی طرفی التّیض - كما مرّ - و هذا الاطلاق یشمل الدوام المخالف و اللادوام کلّیهما بحسب الوصف و هو اخصّ من الاطلاق العامّ بحسب الذات بالعُرفی اللادائم المخالف.

قوله: «لکنّا، نكون قد شرطنا زیادة على ما یقتضیه مجرد الایات و النفی»

من جنسها و المُطلقة الحینیّة، نقيض لها من جنسها، لأنّها و العُرفیة داخلتان تحت المُطلقة الوصفیة، اعنی التّی یكون الحكم فیها بحسب الوصف، سواء کان فی جمیع اوقات الوصف، او فی بعضها و كأنّه اشار الیه بقوله: «حتّى اذا کان فی وقت ما هو موصوفاً بـ«ج» بالضرّورة او غیر الضرّورة و فی ذلك الوقت، لا یوصف بـ«ب» کان هذا القول کاذباً»، فأنّه یفهم منه انّ کذب الموجبة العُرفیة، أنّما هو بالسلب فی بعض اوقات الوصف و ایضاً سیقول انّ الدائمة مُناقضتها، تجرّی على نحو مناقضة الوجودیّة، بحسب الحینیّة الاولى و تقرب منها و هذا صریح فی انّ نقيض العُرفیة هو الاطلاق الوصفی، و هذا الاطلاق، ای الاطلاق الوصفی الحینی، الذی هو نقيض العُرفی، یشتمل الدوام المخالف فی کیفیّة للعُرفی و اللادوام کلّیهما، بحسب الوصف - مثلاً - اذا کان العُرفی، موجباً فنقيضه سالبه و معناها السلب فی بعض اوقات الوصف، فهو یتناول السلب فی جمیع اوقات الوصف و هو الدوام المخالف بحسب الوصف و السلب فی بعضها دون بعض و هو اللادوام بحسب الوصف و هو ای الوصف الحینی، اخصّ من الاطلاق العامّ، بحسب الذات، فأنّه یتناول العُرفی اللادائم المخالف و هو الحكم فی جمیع اوقات الوصف لا دائماً بخلاف الحینیّة و أنّما قیل الاطلاق، بحسب الذات احترازاً عن الاطلاق العامّ، بحسب الوصف، فأنّه هو الوصفی الحینی بعینه، م.

اى كان الاطلاق اولاً عبارة عن مجرد الاثبات والتفى و هيهنا قد لحقه شرط ما هو الدوام بحسب الوصف.

قوله : «و مع ذلك فلا يعوزنا<sup>١</sup> مطلق وجودى بهذا الشرط»  
قد ذكرنا ان لمحصلى اهل هذه الصناعة فى تفسير الاطلاق رأيين: احدهما انه يشمل الضرورى كما ذهب اليه ثامسطيوس وهو العام والثانى انه لا يشمل كما ذهب اليه الاسكندر وهو الخاص. والشيخ اراد ان يبين ان كل واحد من الرأيين يمكن ان يخصص على الوجه الذى ذهب اليه هيهنا حتى يتمشى التناقض فى المطلقات بحسب الرأيين جميعاً، وبيانه ان العرفى يمكن ان يؤخذ متناولاً للضرورة ويكون عاماً، ويمكن ان يكون غير متناول لها ويكون خاصاً، فالمطلق العام العرفى، يوافق رأى الاول، والخاص وهو العرفى الوجودى، يوافق الاسكندرى.

قوله : «لانه ليس اذا كان كل ج»، «ب» كل وقت يكون فيه ج» يكون بالضرورة مادام موجود الذات فهو «ب» وقد عرفت هذا.  
يعنى: ليس اذا صدق العرفى يجب ان يصدق الضرورى الذاتى بل قد يصدق العرفى و

١ - قوله : «و مع ذلك فلا يعوزنا»، كأن سائلاً يقول: أنك مهدت حيلة فى المطلقات البسيطة، حتى أخذت لها نقايض من جنسها، فكيف تمهد الحيلة فى المطلقات المركبة؟ اجاب باناً لم نحتاج فى اخذ نقايض المطلقات المركبة من جنسها، فليس المراد ان كل مطلقة لها نقيض من جنسها، بل ذلك فى بعض المطلقات، و الحيلة المذكورة كافية، و لئن سلمناه، لكن كما مهدنا الحيلة ثمة كذلك امكننا ان نهد هيهنا بان نقيم مقام المطلقة الوجودية العرفية الخاصة، حتى يكون نقيضها حينية مطلقة مخالفة او ضرورية موافقة و هذان الجوابان مستفادان من قوله : «فلا يعوزنا» لان الاعواز فى اللغة: الاحتياج الى شىء و عدم الاقتدار عليه، فانتفائه اما بعدم الاحتياج اليه و اما بوجود الاقتدار عليه و اما حمل العرفية الخاصة منها على العرفية اللازورية، لا للدائمة لقوله: «لانه ليس اذا كان كل ج»، «ب» كل وقت يكون فيه ج» بالضرورة مادام موجود الذات فهو «ب»، و هو ظاهر الدلالة على ذلك، م.

لا يصدق الضروريّ و ذلك حين كونه وجوديّاً فالعُرفيّ الوجوديّ، مطلقٌ غير ضروريّ، كما ذهب اليه الاسكندر مع أنّه يتناقض في جنسه، و نقيضُهُ هو نقيض العُرفيّ العامّ مضافاً الى الضروريّ الذاتيّ الموافق.

قوله: «القوم الذين سبقونا لا يمكنهم في امثلهم و استعمالهم ان يصلحونا على مثل هذا، و بيان هذا فيه طول».

يريد انّ جمهور المنطقيّين لا يمكنهم التخلّص عمّا ذهبوا اليه و هو القول بكون المُطلقات متناقضة على الاطلاق و ذلك لأنّهم لا يمكنهم ان يحملوا المطلق المذكور في التّعليم الأوّل على ما ذهبنا اليه في جميع المواضع، فانّ من امثلة التّعليم الأوّل للمطلقات قوله: كلّ مستيقظ نائم و كلّ نائم، مستيقظ و ما يجرى مجريهما، ممّا لا يمكن حمله على العُرفيّ و كذلك في الاستعمالات فانّ في التّعليم الأوّل قد استعمل المُطلقة حيث لا يمكن استعمال العُرفيّة هناك.

قوله: «و ان كانت الحيلة ايضاً ان يجعل قولنا كلّ «ج»، «ب» أنّما يتّصل فيه قيد زمان بعينه»<sup>١</sup>.

هذا هو الحيلة لان يجعل المطلقات بحيث تتناقض و هو ان يراد بالموضوع، ما يوجد منه في زمان بعينه من الماضي و الحال، كما ذهب اليه قوم في تفسير المطلق - كما ذكرناه

١ - قوله: «و ان كانت الحيلة ايضاً ان يجعل قولنا كلّ «ج»، «ب» أنّما يتّصل فيه قيد زمان بعينه»، هذه الحيلة تخصيص موضوع المطلقة بالافراد الموجودة في زمان معيّن من الازمنة الماضية او الحالية و هي غير كافية لجواز تصادق السّلب و الايجاب بالفعل على الافراد بكون الايجاب عليها في زمان آخر، نعم لو كان تعيين الزّمان في جانب الحمل لكان كافياً، و من هذا يظهر ان قوله: «لانّ الحكم على جيمات زمان ما، بأنّها جميعها «ب» و بأنّ بعضها ليس «ب» في ذلك الزّمان بعينه مما لا يجتمعان» الخ، لا يناسب ما ذكره الشيخ و كذا قوله: «و هذا ايضاً يحتاج الى شرط آخر»، لانّ الزّمان في المقامين، لم يعتبره في جانب الموضوع، بل في جانب الحمل،

قوله : «لا يعمّ كلّ آحاد «ج» بل كلّ ما هو «ج» موجوداً في ذلك الزّمان وكذلك قولنا: ليس شيء من «ج»، «ب» أي من جيمات زمان موجود بعينه، وحينئذٍ فأنّا اذا حفظنا في الجريئتين ذلك الزّمان بعينه بعد سائر ما يجب ان يحفظ ممّا حفظه سهل صحّ التناقض».

إشارة الى ما ذكرنا من أنّ هذا الاعتبار يقتضى جزئية الحكم، وأنّما يصحّ التناقض بحسب هذا الاعتبار، لأنّ الحكم على جيمات زمان ما، بأنّها جميعها «ب» وأنّ بعضها ليس «ب» في ذلك الزّمان بعينه ممّا لا يجتمعان على الصّدق ولا على الكذب.

**اقول:** وهذا أيضاً يحتاج الى شرط آخر وهو كون ذلك الزّمان مطابقاً للحكم غير محتمل لأنّ ينقسم الى اجزاء يمكن ان يقع الحكم في بعضها دون بعض فيجتمع الوقوع واللاوقوع معاً في ذلك الزّمان و يصدقان معاً مثلاً اذا قلنا: كلّ انسان موجود في نهار هذه الجمعة، فهو صائمهٌ ذلك النّهار فأنّه يناقض قولنا: بعضهم ليس بصائم فيه، وأمّا اذا قلنا كلّ انسان موجود في نهار، هذه الجمعة فهو مصلّ فيه فأنّه لا يُناقض قولنا: بعضُهم ليس بمصلّ فيه، لأنّه يمكن ان يكونوا مصلّين في بعض اجزائه غير مُصلّين في البعض الآخر فيصدق الحكمان معاً، كما ذكرناه في المطلقات إلّا ان يقيّد احد طرفيه بالدوام كما كان ثمّ.

قوله : «و قد قضى بهذا قوم لكنّهم ايضاً ليس يمكنهم ان يستمرّوا على مُراعاة هذا الاصل و مع ذلك فيحتاجون الى ان يعرضوا عن مراعات شرائط لها غناء و ليرجع في تحقيق ذلك الى كتاب «الشفاء».

**اقول:** يُريد أنّ هذا مذهب قوم في تفسير الاطلاق - كما مرّ - لكن الفساد يتوجّه عليهم من جهتين: احديهما أنّه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم<sup>١</sup> في جميع المواضع مثلاً اذا

١ - قوله: «لكن الفساد يتوجّه عليهم من جهتين احديهما أنّه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم»، لأنّهم اذا ارادوا عكس السالبة المطلقة الكلية و كانت المادّة قولنا: لا واحد من الكاتبيين الموجودين في هذا الزّمان بمالك الف و قر ينعكس عندهم الى قولهم: لا واحد من

اراد و اعكس السالبة الكلية المطلقة و كان المادّة قولنا: لا واحد من الكتاب الموجودين في هذا الزمان بمالك الف و قر ذهب ينعكس عندهم الى قولنا: لا واحد ممّن يملك الف و قر ذهب بكاتب، فلا يبقى الموضوع على شرط فأنّه يمكن ان لا يكون في هذا الزمان الف و قر ذهب اصلاً مع أنّ هذه القضية يلزمهم ان يجعلوها أيضاً مطلقة اذ ليس بضرورية و لا ممكنة على تفسيرهم و لا خارج عن هذه الثلاثة عندهم.

فظهر أنّ مذهبهم لا يستمرّ، و ثانيها أنّهم يحتاجون الى الاعراض عن مراعاة شرائط كثيرة الفوائد في العلوم و غيرها، و ذلك كاعتبار الجهات التي تكون بحسب انتساب المحمولات الى الموضوعات في طبائعها و هم حين يجعلون الجهات متعلّقة بالاسوار، معرضون عنها ضرورة.

و اعلم أنّ الفساد في هذا الاعتبار، أنّما وقع لتقييد الموضوع بالزمان المعين، فإنّ ذلك يجعل الحكم جزئياً لتعلّقه ببعض ما يقال عليه «الموضوع»، أمّا اذا قيّد الحكم بزمان بعينه و ترك الموضوع مطلقاً واقعاً على كلّ ما يقال عليه كانت القضية مطلقة و قتيّة صادقة على الضّرورية الوقتيّة و على غيرها، و حينئذٍ يكون المتناقضان مُطلقين من جنسٍ واحد، و لا يقع في القضايا المتناقضة تقيضان متّحدي الجهة غير هذين، و ينبغي ان يكون الزمان كما وصفناه ثلثا يمكن ان يجتمعا على الصدق.

### \* اشارة الى تناقض سائر ذوات الجهة \*

«أمّا الدائمة فمنافضتها تجرى على نحو مناقضة الوجوديّة التي بحسب الحيلة الاولى،

مالكي لف و قر بكاتب و لا يبقى الموضوع على شرطه و هو تقييده هذا الزمان لجواز ان لا يوجد في هذا الزمان من يملك الف و قر، و فيه نظر، لأنّ لا نسلم أنّ الموضوع ليس بباقي على شرطه، لأنّ السالبة لا تستدعي وجود الموضوع.

- فان قلت: مذهب القوم، يقتضي ذلك، فإنّهم حقّقوا السالبة المطلقة بأنّها التي يحكم فيها على الافراد الموجودة في الزمان الماضي و الحال، كما قال الشيخ، فكذلك قولنا: ليس شيء من «ج»، «ب» من جيّمات زمان موجودة بعينه.

- فنقول: أمّا الحكم على الافراد الموجودة، و أمّا الصدق فلم يتوقف عليها، م.

و تقرب منها فليعرف من ذلك».

**اقول:** قد مرَّ أنَّ الاطلاق العامّ والدوام المحتمل للضرورة المتخالفين متقابلان، فنيقِض هذه الدائمة مطلقة عامّة مخالفة لها في الكيف، و نقيض الدائمة اللا ضرورية هو تلك ايضاً مضافة الى ضرورية موافقة، و قد بينّا أنَّ الوجوديّة المطلقة التي بحسب الحيلة الاولى اذا كانت عامّة، كان نقيضها مطلقة عامّة وصفيّة مخالفة و اذا كانت خاصّة كان نقيضها تلك ايضاً مضافة الى ضرورية موافقة.

فظهر أنَّ نقيض الدائمة كنقيض العرفيّة إلّا أنَّ الاطلاق في احديهما بحسب الذات و في الأخرى بحسب الوصف و هو المراد من قوله: «و تقرب منها».

قوله: «و اما قولنا بالضرورة كلّ «ج»، «ب» فنقيضه ليس بالضرورة كلّ «ج»، «ب»، اي بل يمكن بالامكان الأعم<sup>١</sup> دون الاختصّ والخاص ان لا يكون بعض «ج»، «ب» و يلزمه ما يلزم هذا الامكان في هذا الموضع، و اما قولنا بالضرورة لاشيء من «ج»، «ب» - فنقيضه ليس بالضرورة لاشيء من «ج»، «ب» اي بل ممكن ان يكون بعض «ج»، «ب» بذلك الامكان دون امكان آخر، و قولنا بالضرورة بعض «ج»، «ب» يقابله على القياس المذكور قولنا ممكن ن لا يكون شيء من «ج»، «ب» اي بالامكان الاعمّ و قولنا بالضرورة ليس بعض «ج»، «ب» يقابله على ذلك القياس قولنا يمكن ان يكون كلّ «ج»، «ب» اي بالامكان الاعمّ، و هذا الامكان لا يلزم سالبة موجبة و لا موجبة سالبة. فاحفظ ذلك و لا تسه فيه سهو الاولين.<sup>٢</sup>

و قولنا ممكن ان يكون كلّ «ج»، «ب» بالامكان الاعمّ يقابله على سبيل النقيض ليس بممكن ان يكون كلّ «ج»، «ب» و يلزمه بالضرورة ليس بعض «ج»، «ب». و تتم

١ - «و العامّ» خ، ل.

٢ - قوله: «و لا تسه فيه سهو الاولين» حيث شككوا في الواجب بأنّه يمكن ان يكون فيكون ممكناً ان لا يكون و قوله: «اكثر من لزوم أنّه واجب»، اي لما كانت المواد ثلاثة فعند ارتفاع الواحد يبقى اثنان لا واحد فقط، فاذا رفع الامكان الخاص فلزوم الامتناع ليس اولى من لزوم الوجوب بل اللازم احدهما، م.



انت من نفسك ساير الاقسام على القياس الذى استفدته.

وقولنا ممكن ان يكون كل «ج»، «ب» بالامكان الخاص يقابله ليس بممكن ان يكون كل «ج» «ب» ولا يلزمه انه ممتنع ان يكون ذلك اكثر من لزوم انه واجب، بل لا يلزمه من باب الضرورة شىء فاحفظ هذا، وقولنا ممكن ان لا يكون شىء من «ج»، «ب» بهذا الامكان، يقابله ليس بممكن ان لا يكون شىء من «ج»، «ب» وكان هذا القائل يقول، بل واجب ان يكون شىء من «ج»، «ب» او ممتنع فكأنه يقول بالضرورة بعض «ج»، «ب» او بالضرورة ليس بعض «ج»، «ب» وليس يجمع هذين امر جامع يمكننى فى الحال ان اعتبر عنه عبارة ايجابية حتى يكون نقيض السالبة الممكنة موجبة، ثم ما الذى يحوج الى ذلك، ومن المعلوم ان قولنا يمكن ان لا يكون فى الحقيقة ايجاب<sup>١</sup> هذا، واما قولنا يمكن ان يكون بعض «ب» اى بل اما ضرورى ان يكون او ضرورى ان لا يكون، وقولنا ممكن ان لا يكون بعض «ج»، «ب» يناقضه قولنا: ليس بممكن ان لا يكون بعض «ج»، «ب» اى بالضرورة يكون كل «ج»، «ب» او بالضرورة يكون لا شىء من «ج»، «ب». هكذا يجب ان يفهم حال التناقض فى ذوات الجهة وتخلّى عما يقولون.

**اقول:** الاقسام بحسب الضرورة ثلاثة؛ ضرورة ايجاب، و ضرورة سلب، و امكان خاص، و الامكان العام يتناول احدى الضرورتين مع الامكان الخاص، فالضرورية الممكنة العامة المختلفتان متناقضتان هذه نقيضة لتلك و تلك نقيضة لهذه، و الممكنة الخاصة يناقضها ما يتردد بين الضرورتين، و الحال فى جمعهما فى قضية واحدة كالحال فى الدوام الذى مر ذكره، و الشيخ ذكر هذه الاحكام فى المحصورات بالتفصيل و الفاظه ظاهرة، ألا ان فى قوله فى آخر الفصل: «و قولنا ممكن ان لا يكون بعض «ج»، «ب» يناقضه ليس بممكن ان لا يكون بعض «ج»، «ب» اى بالضرورة يكون كل «ج»، «ب» او بالضرورة يكون لا شىء «ج»، «ب»، موضع نظر فان الواجب ان يزداد فيه او بالضرورة بعض «ج»، «ب» و باقيه ليس «ب» او يقال بالاجمال بالضرورة كل «ج» هو اما «ب» و

١ - قوله: «و من المعلوم ان قولنا يمكن ان لا يكون فى الحقيقة ايجاب»، كأنه يحتمل ان يتخيّل العبارة الايجابية نقيض الممكنة لاشتمالها على الايجاب و ان كانت سالبة فلو كانت نقيضها موجبة يوافق النقيضان فى السلب، م.

أما ليس «ب» ليدخل فيه الاقسام الثلاثة كما مرّ في باب الدوام.

### \* اشارة الى عكس المطلقات \*

«العكس هو ذن يجعل المحمول من القضية موضوعاً، والموضوع محمولاً مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحاله.»

هذا رسم العكس المستوى الخاصّ بالحملات، وان جعل بدل المحمول محكوماً به و بدل الموضوع محكوماً عليه صار رسماً للعكس المستوى مطلقاً، واشتباه المحمول بجزيئه في المثال المشهور وهو قولنا: لا شيء من الحائط في الودت الذي لا ينعكس الى قولنا لا شيء من الودت في الحائط، وما يجرى مجراه ممّا لا يقع ممّن له فطنة، والقيد الذي زاد فيه الفاضل الشارح لاجله وهو قوله: «ان يجعل المحمول بكليته موضوعاً والموضوع بكليته محمولاً» لا حاجة اليه، فانّ بعض المحمول، لا يكون محمولاً وبعض الموضوع لا يكون موضوعاً، واشترط حفظ الكيفية واجب في العكس اصطلاحاً، و يجب اشتراط بقاء الصدق ايضاً و ألاّ لما كان العكس لازماً لاصل القضية، وليس المراد منه انّ الاصل ينبغي ان يكون صادقاً والعكس تابعاً له فيه بل المراد انّ الاصل ينبغي ان يكون بحيث لو صدق لصدق العكس اى يكون وضع الاصل مستلزماً لوضع العكس، و اما اشتراط الكذب فيه فمستدرك لانّ استلزام صدق الملزوم لصدق لازمه، لا يقتضى استلزام كذب الملزوم لكذب لازمه، فانّ استثناء نقيض المقدّم، لا ينتج.

ومن المواد الكاذبة ما يصدق عكسها كقولنا: كل حيوان، انسان، فانه كاذب و عكسه وهو انّ بعض الناس حيوان صادق، فزيادة. «و الكذب» في الكتاب سهو لعله وقع من ناسخيه فانّ اكثر الكتب خالية عنها، وقد رايت بعض نسخ هذا الكتاب ايضاً خالياً عنها وكثير من المتأخرين لم يتنبهوا لهذا وذكروا قيد الكذب في مصنفاتهم.

قوله: «و قد جرت العادة ان يبدء بعكس السالبة المطلقة الكليّة و تبين انها منعكسة»

مثل نفسها و الحقّ أنّه ليس لها عكس<sup>١</sup> ألاّ بشيء من الحيل التي قبلت فأنّه يمكن ان يسلب الضّحّاك سلباً بالفعل عن كلّ واحد من النّاس و لا يجب ان يسلب الانسان عن شيء من الضّحّاكين فربّما كان شيء من الاشياء يسلب بالاطلاق عن شيء لا يكون موجوداً ألاّ فيه و لا يمكن سلب ذلك الشيء عنه».

**اقول:** يريد أنّ السّالبة الكليّة المطلقة، عامّة كانت او خاصّة، لا تنعكس ألاّ اذا كانت بحسب الحيلتين المذكورتين، و يبيّن ذلك بأنّ الشّيء الذي له خاصّة مفارقة، قد ينسلب عنها بالاطلاق و يمتنع سلبه عنها، فاذن الانعكاس لا يطرّد في جميع الموادّ. هذا هو المراد من قولنا لا تنعكس.

و ذكر الفاضل الشارح: أنّ بعض الاعراض العامّة ايضاً كذلك لموضوعاتها كالمتحرّك للانسان فلا فائدة للتخصيص بالخاصّة.

**اقول:** و لعلّ الشيخ أنّما خصّ البيان بالخاصّة لكونها اوضح فإنّ ايجاب الموضوع على الخاصّة التي هي القابل للعكس المطلوب أنّما يكون كلياً و على العرض جزئياً و الامتناع عن الجمع على الصّدق في المتضادّين اوضح منه في المتناقضين.

١ - قوله: «و الحقّ انه ليس لها عكس» الحقّ أنّ السّالبة المطلقة، لا تنعكس لأنّ الشّيء اذا كان له خاصّة مفارقة سلب تلك الخاصّة عنه و لا يصحّ سلب ذلك الشّيء عن الخاصّة فيصحّ ان يقال: لا شيء من الانسان بضاحك بالاطلاق و لا يصحّ سلب ذلك الشّيء من الخاصّة فلا يصحّ ان يقال: لا شيء من الضّاحك بانسان. قال الامام: لا فائدة في التّخصيص بالخاصّة، لأنّ بعض الاعراض العامّة كالمتحرّك كذلك فأنّه يصدق لا شيء من الانسان بمتحرّك بالاطلاق بخلاف لا شيء من المتحرّك بانسان بالاطلاق. اجاب الشارح بأنّه انما خصّص البيان بالخاصّة لأنّ كذب العكس فيها اظهر و اوضح منه في العرض العام، فان قولنا: لا شيء من الضّاحك بانسان كاذب لصدق ضده و هي الموجبة الكليّة، و قولنا: لا شيء من المتحرّك بانسان، كاذب لصدق نقيضه و هي الموجبة الجزئيّة و المنافات بين الضدّين اظهر منها بين النقيضين لانتقال الضدّ على النقيض. و يمكن ان يجاب بان مراد الشيخ أنّ السّالبة الكليّة لا تنعكس اصلاً الى الكليّة و لا الى الجزئية يدل عليه قوله: «و الحقّ أنّه ليس لها عكس»، فإنّ النكرة في سياق النفي، للعموم و ذلك لا يتمّ ألاّ بالخاصّة لا بالعرض العام، م.

قوله: «و الحجة التي يحتجّون بها لا يلزم ألا أن يؤخذ المطلقة على احد الوجهين<sup>١</sup> الآخرين، و اما أنّ تلك الحجة كيف هي فهي أنا اذا قلنا ليس ولا شيء من «ج»، «ب»، فيلزم ان يصدق ليس ولا شيء من «ب»، «ج» المطلقة و الا صدق نقيضها و هو أنّ بعض «ب»، «ج» المطلقة فلنفرض ذلك البعض شيئاً معيناً و ليكن «د»، فيكون «د» بعينها «ج» و «ب» معاً، فيكون شيء مما هو «ج» هو «ب» و ذلك الشيء و هو «د» المفروض لا أنّ العكس الجزئي الموجب قد اوجبه فإنّا لم نعلم بعد انعكاس الجزئي الموجب و قد كنّا قلنا لا شيء مما هو «ج»، «ب» هذا محال».

**اقول:** هذه الحجة قد اوردت في التعليم الاول و اعترض بعض المنطقيين عليها<sup>٢</sup> أولاً بأنّها مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية، و هو أنّما يتبيّن في موضعه بانعكاس السالبة الكلية و ذلك دور، و ثانياً بأنّها يثبت بالخلف الذي يبيّن بعد هذا عند ذكر القياسات الشرطية، ثم اورد حجة أخرى بدلها على ما سيأتي ذكرها.

و اجابه من بعده بأنّ هذه الحجة، ليست مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية، بل أنّما يثبت بالافتراض كما ذكره الشيخ، و لو كان بيانها بانعكاس الموجبة الجزئية و كان ذلك البيان في موضعه بالافتراض لا بالبناء على انعكاس السالبة الكلية لما كان دوراً بل كان سوء ترتيب من غير ضرورة و الخلف و ان كان موضع ذكره في القياسات الشرطية فهو قياس يبيّن نفسه أنّما يذكره بتجريد عن المادّة في ذلك الموضع لكونه احد تلك

١ - قوله «الا أن يؤخذ المطلقة على أحد الوجهين» أي المذكورين في باب نقيض المطلقة أحدهما جعل السالبة عرفية، و الآخر تخصيص السلب بوقت معين. م

٢ - قوله: «و اعترض بعض المنطقيين عليها»، لأبّد أن يقرّر الحجة بطريق العكس و الخلف حتى يتوجّه الاعتراض فيقال: الحجة اوردت في التعليم الاول هكذا اذا صدق لا شيء من «ج»، «ب» فليصدق لا شيء من «ب»، «ج» و ألا يصدق بعض «ب»، «ج» و ينعكس الى بعض «ج»، «ب» و قد كان لا شيء من «ج»، «ب» او يضم العكس الى الاصل لينتج ليس بعض «ب»، «ب» هذا خلف و حينئذ يعترض عليه بما ذكر، م.

الانواع لا لأنها محتاجة الى بيان اورد هناك، وقيل على الافتراض<sup>١</sup> أنه مبني على قياس من الشكل الثالث هكذا «د» هو «ج» و «د» هو «ب» فبعض «ج» هو «ب» والحق أنه ليس كذلك لأن الحدود ليس بمتباينة و لا بعضها محمولاً على بعض، فالصورة ليست بقياس فضلاً عن ان يكون من الشكل الثالث، بل معناه ان الشيء الذي يوصف بـ«ب» بعينه في ذهننا و نسميه «د» فهو الذي حمل عليه «ج» فلزم منه ان يكون الشيء الذي يحمل عليه «ج» يوصف بـ«ب» فيكون بعض ما هو «ج» هو «ب» فليس هذا الا تصرف ما في موضوع و محمول بالفرض و التسمية، و القياس يستدعي حداً مغايراً لهما، و تسمية الشيء لا تصيره شيئين، فهذا حال هذه الحجة، فالشيخ بين أنها لا تنجح في بيان انعكاس المطلقات المذكورة بل تنتج في بيان انعكاس المطلقات بحسب احدى الحيلتين.

قوله : «اما الجواب عنها فهو ان هذا ليس بمحال اذا اخذ السلب مطلقاً الا بحسب عادة العبارة<sup>٢</sup> فقط فقد علمت انهما في المطلقة يصدقان كما قد يصدق سلب الضحاك بالفعل السلب المطلق على كل واحدٍ واحدٍ من الناس و ايجابه على بعضهم.»

**اقول:** يشير الى عدم انجاحها هيئنا بان الخلف يلزم لو كان بعض «ج»، «ب» يناقض لا شيء من «ج»، «ب» المطلقتين لكنهما ربما يحتمان على الصدق فما قيل له أنه محال

١ - قوله: «وقيل على الافتراض»، أنه بيان لما لم يبين بعد، فإن الشكل الثالث، لم يعرف بعد انتاجه. و جوابه: ان الافتراض، ليس بقياس فضلاً عن الشكل الثالث، فإن محصله توصيف ذات الموضوع بوصف المحمول او حمل وصف الموضوع عليه و توصيف ذات الموضوع بوصف المحمول، ليس قضية بل تركيب تقيدي و كذا حمل وصف الموضوع على ذات الموضوع، ليس قضية متعارفة، لاستدعائه تغاير الحدين بحسب المفهوم و اتحادهما بحسب الذات الموضوع مع وصف الموضوع ليس كذلك لأن تسمية ذات الموضوع به، لا يجعل ذاتاً لذات الموضوع فالافتراض ليس الا تصرف ما في عقدى الوضع و الحمل، بجعل عقد الوضع، عقد حمل، عقد الحمل، عقد وضع و لا تبين في حدوده بحسب المفهوم، و القياس يستدعي حدوداً متغايرة بحسب المفهوم، م.

٢ - «عنه»، خ، ل.

في تلك الحجة ليس بمحال بل ممكن ويمثل بالانسان والضحاك حين يقال كل انسان ليس بضحاك مطلقاً ويدعى انها تنعكس الى قولنا: كل ضحاك ليس بانسان و الا فبعض ما هو ضحاك، هو انسان، وبالفراض بعض الانسان ضحاك فالمحال انما يلزم لو كان هذا ممتنع الجمع على الصدق مع قولنا: كل انسان ليس بضحاك، لكنهما يصدقان معاً فالمحال غير لازم.

وقد ألف الحكيم الفاضل ابونصر الفارابي، قياساً من قوله: بعض «ب»، «ج» نقيض العكس المطلوب و من قوله: لا شيء من «ج»، «ب» الاصل الذي يريد عكسه فانتج بعض «ب» ليس «ب» هذا خلف واستحسنه الشيخ.

**واقول:** انه لا يفيد المطلوب الا اذا كانت النتيجة بعض «ب» ليس «ب» عندما يكون حتى تكون «ب» كاذبة مشتملة على الخلف و الا فربما تكون صادقة و ذلك لان الموصوف بـ«ب» قد يمكن ان يخلو عنه و حينئذ يكون «ب» مسلوباً عنه بالاطلاق فاننا نقول: كل نائم مستيقظ مطلقاً و نقول لا شيء من المستيقظ بنائم، مادام مستيقظاً و هذان ينتجان لا شيء من النائم بنائم و هو حق و هذا التأليف يفيد في هذا الموضع<sup>١</sup> بعد ان يعلم ان الصغرى المطلقة الوصفية مع الكبرى العرفية السالبة ينتج سالبة وصفية في الشكل الاول.

قوله: «و اما على الوجهين الآخرين من الاطلاق فان السالبة تنعكس على نفسها، بهذه الحجة بعينها اما على الوجه الاول منهما فتقريبه ان يقول قولنا: لا شيء من «ج»، «ب» مادام «ج» ولكن عرفياً عاماً ينعكس الى قولنا لا شيء من «ب»، «ج» مادام «ب» و الا

١ - قوله: «و هذا التأليف يفيد في هذا الموضع»، لما ذكر ان بيان الانعكاس انما يتم لو لزمّت النتيجة حينية استشعر ان يقول نحن نأخذ الاصل عرفية عامة حتى ينتج القياس حينية مطلقة، فاجاب بان ذلك انما يسوغ لو علم ان القياس المركب من الصغرى المطلقة الوصفية اى الحينية والكبرى السالبة العرفية تنتج سالبة وصفية في الشكل الاول و هو لم يعرف بعد فلا بد من الاحتراز عنها في الافتراض. و الحال ان الاصل ان كانت مطلقة لم يتم و ان كانت عرفية لم ينتفع به في طريق التعليم، م.

فبعض «ج»، «ب» و بالاقتراض بعض «ج»، «ب» و قد كان لا شيء من «ج»، «ب» مادام «ج»، هذا خلف.

**اقول:** انّ التحقيق يقتضى ان يكون تقيض لا شيء من «ب»، «ج» مادام «ب»، «ب» هو بعض «ب»، «ج» بالاطلاق العام الوصفى - كما ذكرنا - واما يكون عكسه و هو بعض «ج»، «ب» نقيضاً لقولنا: لا شيء من «ج»، «ب» مادام «ج» اذا كان ذلك العكس ايضاً مطلقة عامة و صفةً لانه ان كانت مطلقة بحسب الذات، امكن اجتماعها مع لا شيء من «ج»، «ب» مادام «ج» على الصدق - كما مرّ -

فهذه الحجة مبنيّة على انعكاس الموجبة الجزئية المطلقة الوصفية كنفسها، و الافتراض لا يفيد الا الانعكاس المطلق لها اما كون العكس ايضاً و صفةً فمحتاج الى

١ - قوله: «و الافتراض لا يفيد الا الانعكاس المطلق»، فان قلت: الطريق الذى سلكه الشارح فى بيان انعكاس الموجبة الحينية كنفسها افتراض ايضاً فكيف لا يفيد؟ فنقول: المراد ان الافتراض على الوجه الذى اخذه الشيخ لا يُفيد و ذلك ظاهر.

هذا اذا كان الاصل عرفيةً عامةً اما اذا كان وجودياً او عرفياً خاصاً فنقول: الشيخ توهم انه ينعكس عرفياً عاماً لانه قال فى «الشفاء»: العكس يجوز ان يكون كالاصل و هو يدل على انه يجوز ان لا يكون عرفياً خاصاً اى لا يصدق فيه قيد اللادوام، فيكون دائماً فيجوز ان يكون ضرورياً. فقول: اعنى يكون ضرورياً معناه يجوز ان يكون ضرورياً لانه تفسير لقوله: يجوز ان يكون ايضاً بخلاف الاصل، او معناه يكون دائماً، و الضرورة كثيراً تستعمل فى معنى الدوام كما استعملها فى مواضع من هذا البحث - على ما سيجى - و لما جاز ان يكون عكس العرفية الخاصة بخلاف الاصل، لم ينعكس الى الخاصة بل لا يكون عكسها الا عرفياً عاماً اما العكس من اللوازم. فاعلم انّ هذا الثقل من الشيخ ليس على ما ينبغى، لانّ محصل كلامه فى «الشفاء»: انّ الدائمة و العرفية العامة و العرفية الخاصة، سواء قيّدت بالادوام او بالضرورة، اذا كانت سالبة كلية، تنعكس كنفسها فى الكم. و استدلل عليه بانه اذا صدق لا شيء من «ج»، «ب» فلا شيء من «ب»، «ج» و الا فبعض «ب»، «ج» فبعض «ج»، «ب» و قد كان لا شيء من «ج»، «ب» هذا خلف. ثم قال: و هذا العكس يجوز ان يكون كالاصل، فانه كما يصدق لا شيء من الابيض اسود، مادام ابيض كذلك لا شيء من الاسود ابيض مادام اسود، و كما انه لا شيء من الحجر بحيوان مادام موجوداً لا شيء من الحيوان بحجر مادام موجوداً فحكم الاصل كحكم العكس.

هذا كلامه و لا يخفى على المتأمل ان معنى هذا الكلام، ان السالبة الكلية اذا كانت دائمة او عُرْفية عامة، تنعكس كنفسها في الجهة فاذا كانت عُرْفية خاصة لم تنعكس كنفسها في الجهة، فعدم الانعكاس كالاصل حيث السالبة خاصة، و الانعكاس حيث السالبة دائمة او عُرْفية. فلم يقل: ان عكس العُرْفية الخاصة، يجوز ان يكون كالاصل على ما نقله المصنف، نعم الغرض لا يختلف لان قول الشيخ على هذا ايضا يدل على ان العُرْفية الخاصة لم تنعكس الا عُرْفياً عاماً. و قال صاحب البصائر: العُرْفية الخاصة، تنعكس كنفسها، فانه لو لم يصدق العُرْفى المقيد بالادوام صدق دائماً و ينعكس الى نفسه و قد كان لا دائماً هذا خلف، مثلاً اذا صدق لا شيء من «ج»، «ب» مادام «ج» لا دائماً صدق لا شيء من «ب»، «ج» مادام «ب» لا دائماً و الا لصدق لا شيء من «ب»، «ج» مادام «ب» لا دائماً و ينعكس الى لا شيء من «ج»، «ب» مادام «ج» دائماً و قد كان لا دائماً هذا خلف.

و فيه نظر، لان العكس مقيد بالادوام في الكلّ و هو موجبة كلية مطلقة عامة، فمتى لم يصدق يصدق نقيضها و هي سالبة جزئية دائمة و هو لا يقبل العكس فاللازم لا شيء من «ب»، «ج» مادام «ب» دائماً في البعض و هو لم ينعكس الى لا شيء من «ج»، «ب» مادام «ج» دائماً. و قال من تأخر عنه زماناً: انه لا ينعكس الا عُرْفياً عاماً لصورة البعض، فقال آخر: يجب ان يكون البعض عُرْفياً خاصاً لئلا يلزم ما اورده صاحب البصائر، فانه لو لم يصدق في العكس اللادوام في البعض، صدق الدوام في الكلّ و ينعكس الى دوام الاصل، فلما افترق الاقوال و محصلها قولان: احدهما الانعكاس الى العُرْف العام، ثانيها الانعكاس في الجهة كنفسه في الجهة اراد الشارح ان يجمع بين القولين فقال: لا خفاء في انه لا يمكن في العكس حفظ كمية الاصل و حفظ جهته معاً لان اللادوام، لا ينعكس كنفسه، فلا يبقى الا ان يحافظ على الكمية او على الجهة، فان حووظ على الكمية لم ينعكس الا عُرْفياً عاماً، و ان حووظ على الجهة، لم ينعكس الا عُرْفياً خاصاً جزئياً فهيئنا ثلاثة امور: الاول انها ينعكس في الجهة، الثاني ان العكس، يحفظ الجهة جزئياً، الثالث انه لا يحفظ الجهة كلياً لاحتمال ان لا يصدق الكلّي في العكس الا عاماً و اشار الى الاول بقوله: «اما الانعكاس، فلان الاصل يقتضى»، و هو ظاهر، و الى الثاني بقوله: «و اما انحفاظ الجهة في البعض»، و تقريره: ان ذات «ج» ليس «ج» بالفعل و الا لكان «ج» دائماً فليس «ب» دائماً و قد كان لا دائماً هذا خلف و ذات «ج»، «ب» في بعض اوقاف كونه ليس «ج» و الا لكان ليس «ب» في جميع اوقات كونه ليس «ج» و هو ليس «ب» في جميع اوقات



كونه ليس «ج» فيكون ليس «ب» دائماً وقد كان لا دائماً وإذا صدق على ذات «ج» انه «ب» و ليس «ج» و يصدق عليه أنه «ج» فبعض «ب» ليس «ج» مادام «ب» لا دائماً و هو المطلوب. و اعلم انّ هذا العكس، أنما يتبين بثلاث مقدّمات و هي ان هيهنا ذاتاً و هي «ج» و «ب» مادام «ج» بحكم لا دوام الاصل و ليس «ج» مادام «ب» لأنها ليس «ب» مادام «ج» فليس «ب» مادام «ج» و ألا لكان «ج» في بعض اوقات كونه «ب». فـ«ب» في بعض اوقات كونه «ج» و قد كان ليس «ب» في جميع اوقات كونه «ج»، هذا خلف، و اذا صدق على تلك الذات انها «ب» و ليس «ج» مادام «ب» و حينئذٍ بالفعل صدق بعض «ب» ليس «ج» مادام «ب» لا دائماً و هو المطلوب، و عند هذا، ظهر انّ المقدّمتين اللتين ذكرهما الشارح و هو انّ ذات «ج» ليس «ج» لأنّه «ب» في بعض اوقات كونه ليس «ج» لا دخل لهما في اثبات المطلوب و قد ذكر ما لا ينبغي و ترك ما ينبغي.

و الى الثالث اشار بقوله: «و اما احتمال العموم»، اى و اما احتمال ان يكون العكس الكلّي عرفياً عاماً لا خاصاً فلانّ «ب» محمولٌ على الذات الموصوفة بـ«ج» حملاً ايجابياً بحكم لا دوام الاصل، المحمول يحتمل ان يكون اعمّ من الموضوع فاذا كانت «ب» اعمّ من «ج» كان هناك ذات يصدق عليه «ب» و يكون «ج» لئلا كان اعمّ من الكاتب فانّ من ذوات السّاكن ما يسلب عنه الكاتب دائماً فلم يصدق لا شيء من السّاكن بكاتب، مادام ساكناً لا دائماً و فى قوله: «يكون شيء ما آخر يوصف بـ«ب» و لا يحمل عليه تلك الذات اصلاً و لا محالة تكون الذات ضروريّة السّلب عن ذلك الشيء»، مساهلة لانّ الذات لا يعتبر في الحمل، بل المحمول هو مفهوم «ج»، فالواجب ان يقال: فيكون شيء ما آخر يوصف بـ«ب» و لا يحمل عليه «ج» اصلاً فيكون حينئذٍ ضروريّ السّلب عن ذلك الشيء، ثمّ فرق بين العرفيّ العام الكلّي و بين العرفيّ الخاص الكلّي الذى هو العكس، فانّ العرفيّ العام مطلقاً يصدق مع الاحتمالات التسعة المذكورة، و اما العرفيّ الّذى هو الاصل، فلا يصدق الاّ مع الاحتمالات الاربع و لا يصدق اذا كانت دائمة فى الكلّ او ضروريّة فى الكلّ او دائمة فى البعض او ضروريّة فى البعض لوجوب اللادوام فى البعض، و اما على الوجه الثّانى من الرّأيين الآخرين فتقريره ان يقال: لا شيء من جيمات الزّمان الفلانى بـ«ب» فى ذلك الزّمان ينعكس الى شيء من «ب»، «ج» فى ذلك الزّمان، اذا لم يقيد الموضوع فى العكس بالزّمان الّذى قيّد به موضوع الاصل، فانّه لو قيّد به لم ينعكس على ما مثل فيه بمالك الف وقر. و فيه نظر، لانّ الزّمان المعيّن ان لم يعتبر فى جانب الحمل لم ينعكس اصلاً، و

بيان ثم نبينه بان نقول: انا اذا قلنا بعض «ج»، «ب» بالاطلاق الوصفى، كان معناه ان شيئاً ممّا يوصف بـ«ج» فهو فى بعض اوقات اتّصافه بـ«ج» يوصف بـ«ب» و يلزم منه ان ذلك الشئ فى ذلك الوقت، يكون موصوفاً بـ«ب» و بـ«ج»، فاذن بعض ما يوصف بـ«ب» موصوف بـ«ج» فى بعض اوقات اتّصافه بـ«ب» و حينئذٍ يتمّ الحجّة، واما اذا كان العرفى وجودياً فانه ينعكس ايضاً، و قد اختلف فى جهة عكسه فقول الشيخ يوهّم أنّه يقول بانه ينعكس عرفياً عامّاً لانه قال فى «الشفاء»: يجوز ان يكون كالاصل و هذا يدلّ على انه يجوز ان يكون ايضاً بخلاف الاصل، اعنى يكون ضرورياً و على هذا التقدير فالبيان بطريق الخلف، هو الذى مرّ من غير تفاوتٍ و قال القاضى الساوى، صاحب «البصائر»: انه يجب ان يكون كالاصل، لانه لو كان دائماً او ضرورياً لكان عكس العكس الذى هو الاصل ايضاً دائماً او ضرورياً و ذلك لانعكاسهما على انفسهما، هذا خلف.

و قال من تأخّر عنه زماناً:

انا نقول: لا شئ من الكاتب بساكن لا دائماً بل مادام كاتباً و لا نقول فى عكسه لا شئ من الساكن بكاتب لا دائماً لانّ بعض ما هو ساكن، يدوم سكونه كالارض و لاجل ذلك، كان العكس عرفياً عامّاً محتملاً للضرورة او الدّوام.

قال آخر بعده:

هذا العرفى، يجب ان يكون البعض منه عرفياً خاصّاً لئلا يلزم ما أورده صاحب البصائر.

واقول: فى تقريره انّ هذا العكس لا يحفظ الكميّة و الجهة معاً بل بحفظ احديهما وحدها، واما الكميّة و حينئذٍ يصيرُ فى الجهة عامّة، واما الجهة و حينئذٍ يصير فى الكميّة جزئية، اما الانعكاس فلانّ الاصل يقتضى امتناع اجتماع وصفى «ج»، و «ب» و يلزم على ذلك ان الموصوف بـ«ب» حال اتّصافه به لا يكون موصوفاً بـ«ج».

و اما انحفاظ الجهة فى البعض، فلانّ الاصل يقتضى ان يكون ذات «ج» قد تخلو عن الاتّصاف به و الّا لكان عدم اتّصافها بـ«ب» ايضاً دائماً و كان لا دائماً هذا خلف. وانه قد يتّصف بـ«ب» فى بعض اوقات خلوها عن «ج» و الّا لكان «ب» دام السلب عنه و كان لا دائماً هذا خلف.

فتلك الذات عند اتصافها بـ«ب» يمتنع أن يوصف بـ«ج» لا دائماً و لكن ما دامت موصوفة بـ«ب» و هو المطلوب، و اما احتمال العموم فإن «ب» لما امكن ان يكون محمولاً في الايجاب على الذات الموصوفة بـ«ج» احتمل لان يكون اعم منها فيكون شىء ما آخر يوصف بـ«ب» و لا يحمل على تلك الذات اصلاً. و لا مُحالة يكون تلك الذات ضرورية السلب عن ذلك الشىء فلاجل ذلك لا يصلح ان يسلب «ج» عن كل ما يوصف بـ«ب» - بالوجود بل عن بعضه، و اما عن كَلِّه فيما يشمل الوجود و الضرورة و هو العرفى العام.

و اعلم انَّ العرفى العام، يصدق مع احتمالات كثيرة ككون الجهة ضرورية فى الكل، أو دائمة فى الكل أو وجودية عرفية فى الكل، أو ضرورية فى البعض و دائمة فى البعض، أو ضرورية فى البعض و وجودية فى البعض، أو دائمة فى البعض و وجودية فى البعض أو ضرورية و دائمة و وجودية معاً فى الابعاض. و هذا العرفى العام، يصدق مع اربعة احتمالات منها، هى ان تكون وجودية فى الكل أو فى البعض و لا يصدق مع باقيها.

و اما على الوجه الثانى من الوجهين الآخرين، فتقريره ان نقول: قولنا لا شىء من جيمات الزمان الفلانى بـ«ب» فى ذلك الزمان، يعنكس الى قولنا لا شىء من «ب» بـ«ج» فى ذلك الزمان لان يشترط فى «ب» ان يكون موجوداً فى ذلك الزمان فانه ربما لا يكون لشيء مما يوصف به وجود حينئذ كما ذكرنا و تمثلنا فيه بمالك الف و قر ذهب بل ندعى صدق حكم العكس فى ذلك الزمان و نبينه بأنه لو لم يكن ذلك حقاً، لكان بعض «ب»، «ج» فى ذلك الزمان فبالافتراض يكون بعض «ج»، «ب» فى ذلك الزمان و قد كان لا شىء من جيمات ذلك الزمان بـ«ب»، هذا خلف.

و الكلام على تناقص المطلقات بهذا الوجه، قد مرّ فلا وجه لاعادته.

قوله: «و اما الحجة المحدثه التى لهم من طريق المبانيه التى احدثت من بعد المعتم الاول، فلا يحتاج الى ان ذكرها فانها و ان اعجب بها عالم مزورة و قد بينا حالها فى كتاب الشفاء».

**اقول:** الحجة المحدثه التى أشرنا اليها، انها أحدثت بعد الاعتراض على الحجة الاولى و قد استحسناها الحكيم الفاضل ابو نصر و هى أنهم قال «ج» مبين لـ«ب» و مبائن المبائن

مبائن. فـ«ب» ايضاً مبائن لـ«ج»، فلا شئ من «ب»، «ج».

و استدرك الفاضل الشارح، على هذه الالفاظ بان قال:

قد يكون مبائن المبائن هو الشئ نفسه، فلا يجب ان يكون مبائناً و ذلك لانه اذا جعل المبائن لـ«ب» هو «ج» فالمبائن له قد يكون «ب» و قد يكون غيره و قد كان في قولهم مبائن المبائن - المضاف بفتح اليا - على انه اسم المفعول و المضاف اليه بكسر الياء على انه اسم الفاعل.

و الفاضل الشارح ظنهما بالكسر سهواً فاعترض عليهم بما ذكره، و وجه ازورار هذه الحجة ما ذكر الشيخ في «الشفاء» و هو ان المبائنة تقع بالاشتراك على معانٍ مختلفة كالتى بالمكان، و التى بالحد، و التى بالسلب و المراد منها هيئتها التى بالسلب؛ فيرجع قولهم «ج» مبائن لـ«ب» الى انه قد يسلب عنه «ب» و قولهم مبائن المبائن مبائن الى ان ما سلب عنه شئ فيجب ان يكون مسلوباً عن ذلك الشئ و هذا هو المطلوب نفسه ماخوذاً في بيانه.

قوله: «و اما الكلية الموجبة فانها لا يجب ان ينعكس كلية فربما كان المحمول اعم من الموضوع، و لا يجب ايضاً ان ينعكس مطلقةً صرفةً بلا ضرورة فانه ربما كان المحمول غير ضرورى للموضوع و الموضوع ضرورى للمحمول مثل التنفس لذى الزية من الحيوان، فانه وجودى ليس بدائم اللزوم و لكنه ضرورى له الحيوان ذو الزية فان كل متنفس فانه بالضرورة حيوان ذو رية، بل انما ينعكس المطلقة مطلقة عامة يحتمل الضرورية لكن الكلية الموجبة يصح عكسها جزئياً موجباً لا محالة فانه اذا كان كل «ج»، «ب» كان لنا ان نجد شيئاً معيناً هو «ج» و «ب» فيكون ذلك الجيم «ب» ذلك الباء «ج» و كذلك الجزئية الموجبة تنعكس مثل نفسها».

**اقول:** الموجبة الكلية من المطلقات<sup>١</sup> لا تنعكس كلياً لاحتمال ان يكون المحمول اعم

١ - قوله: «الموجبة الكلية من المطلقات»، الموجبة المطلقة العامة الكلية، لا تنعكس كلية و لا مطلقة و لا ضرورية، بل جزئية و مطلقة عامة، لان عقد الوضع فى الاصل بالفعل و عقد الحمل ايضاً بالفعل فاذا بدلنا عقد الوضع بعقد الحمل صار جهة الوضع جهة الحمل و بالعكس فيصدق

من الموضوع، و لا مطلقة خالية عن الضرورة لاحتمال ان يكون الموضوع ضرورياً للمحمول سواء كان المحمول ضرورياً لها و غير ضرورياً بل تنعكس جزئية للافتراض و مطلقة عامة لانّ موضوع الموجبة، أنّما يكون ثابتاً على الوجه المذكور و الايجاب المطلق يقتضى ثبوت المحمول لذات الموضوع بالفعل ففي العكس يصير تلك الذات موضوعة مع المحمول و تصير جهة الاصل جهة لمحموله الذي صار موضوعاً في العكس بالنسبة الى تلك الذات و الجهة التي كانت لوصف الموضوع بالنسبة اليها في الاصل جهة العكس و كلتاها مطلقتان فجهة العكس ايضاً مطلقة. ما ذهب اليه الفاضل الشارح من كونه جهة العكس ممكنة بناء على أنّها كذلك في الضرورى فليس بشيء و سيجىء ببيان.

قوله: «و ان كان الكلّي و الجزئيّ الموجبان من المطلقات التي لها من جنسها نقيض<sup>١</sup>

العكس مطلقة عامة و زعم الامام أنّها تنعكس ممكنة لانّ الضرورى اخصّ من المطلقة و هي تنعكس ممكنة اذا كان انعكاس الاخصّ الى الممكنة فالاعمّ بطريق الاولى و سيجىء تحقيق الحال في ذلك، م.

١ - قوله: «ان كان الكلّي و الجزئيّ الموجبان من المطلقات التي من جنسها نقيض» اى او كانت المطلقة الموجبة عرفية، امكن بيان انعكاسها من طريق نقيض العكس، فإنّها ينعكس الى موجبة جزئية حينية و الا لصدق نقيضها سالبة كلية عرفية عامة و ينعكس الى ما يناقض الاصل او يضاده، و الوجه في فائدة القيد و ان كان الطريق مشتركاً بين ما اذا كانت القضية عرفية و ما اذا كانت مطلقة عامة أنّه لو بين انعكاس الموجبة المطلقة بانعكاس السالبة الدائمة كنفسها فان كان بيان انعكاس السالبة الدائمة بانعكاس الموجبة المطلقة لزم الدور، و ان كان بطريق الآخر كالافتراض او الخلف لزم سوء التركيب، لانّ انعكاس السالبة الدائمة لم يبين بعد و هذا بخلاف الموجبة العرفية فانه لما سبق انّ السالبة العرفية انعكس كنفسها فلو يبين انعكاس الموجبة العرفية لم يلزم الدور و لا سوء التركيب لكن يمكن ان يقال فعلى هذا انعكاس السالبة الدائمة ايضاً تبين اذ عند الشيخ ان السالبة الدائمة مطابقة للسالبة العرفية و حيث بين انعكاس السالبة العرفية، كان انعكاس السالبة الدائمة ايضاً بينا فلو بين انعكاس الموجبة المطلقة لم يلزم احد الامرين.

و اعلم انّ الخلف لا يفيد العلم بجهة العكس لانّ الخلف مبنئ على اخذ نقيض المطلوب المعين

برهن على أنها تنعكس جزئية من طريق أنه لم يكن حقاً أن بعض «ب»، «ج» فلا شيء من «ب»، «ج» فلا شيء من «ج»، «ب».

قيل: هذا القيد، لا فائدة فيه. قال صاحب البصائر:

وذلك لأنَّ الحجةَ عامّة غير متخصّصة بالمطلقات التي لها من جنسها نقيض وذلك لأنَّ جميع المطلقات الموجبة تنعكس الى المطلقة العامّة الجزئية الموجبة وألّا لصدق نقيضها وهو السالبة الدائمة الكلية و تنعكس كنفسها الى ما يصاد الاصل.

وقيل:

فائدةُ هذا التخصيص هي أن انعكاس السالبة الدائمة يبيّن بانعكاس الموجبة الجزئية المطلقة فليزِم الدّور، وأجيب عنه بأنّه يُمكن ان يبيّن انعكاس الموجبة الجزئية بالافتراض حتّى لا يكون دوراً.

و أقول: الوجه في فائدة هذا القيد، أن الشيخ لم يبيّن انعكاس المطلقات بانعكاس السالبة الدائمة الذي لم يبيّن بعدُ احترازاً أمّا من الدّور او من سوء التّرتيب لكن لما كان نقيض العكس الذي يدعى صحته سالبة دائمة كليةً وكان عنده أنّها تطابق السالبة العرفية على ما ذهب اليه في باب التناقض وقد بيّن أن السالبة العرفية تنعكس كنفسها فاذن كان عكسها ضدّاً ونقضياً للاصل بحسب ما ذهب اليه ولم يكن الكلام مبنياً على ما بعده.

واعلم أن الخلف لا يُفيد العلم بجهة الكعس على التعيين لأنّه مبنئ على نقيض المطلوب المعين فكيف يُفيد تعيين المطلوب بل يُفيد العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه وان كان اعمّ منه. واعتبر هذا الخلف فأنّه يطرد مع العكس من لوازمه وان كان اعمّ منه، واعتبر هذا الخلف فأنّه يطرد مع دعوى الامكان العام للعكس اطّراده مع الاطلاق.

اقول: المطلقات العرفية تنعكس مُطلقة عامّة و صفة لما مرّ و العرفيّة الوجودية

اي الخلف مبنئ على اخذ المطلوب ونفيه و غاية ما في انتفاء نقيض المطلوب، صدق المطلوب فهو لا يدلّ إلّا على صدق قضية مع الاصل بطريق اللّزوم أمّا أنّه يفيد تعيين المطلوب، اي أنّ تلك القضية عكسه فلا لأنّ المعتبر في العكس اخصّ القضايا اللازمة بطريق التّبديل، فكما أنّ الخلف يُفيد صدق العكس الذي هو اخصّ كذلك يُفيد العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه و ان كان اعم منه، م.

تتعرض وجودية كنفسها وذلك لأننا اذا قلنا كل «ج» لا «ب» دائماً بل مادام «ج» حكمنا بأن كل ما يوصف بـ«ج» فإنه يوصف بـ«ب» لا دائماً وذلك ان دوام الاتصاف بـ«ج» المستلزم لـ«ب» يقتضى دوام الاتصاف بـ«ب» هذا خلف، فاذن بعض «ب» الذى هو «ج» انما يوصف بـ«ج» لا دائماً بل فى بعض اوقات اتصافه بـ«ب» فالعكس مطلق بحسب الوصف وجودى بحسب الذات وهذه فائدة لا يعطى امثالها الخلف ابتداء بل انما يعطيها اللمية ولذلك لم يتنبه لها المعتمدون على الخلف واما بعد التنبه فقد يمكن ان يبين بالخلف.

قوله : «و اما الجزئية السالبة فلا عكس لها فإنه يمكن ان لا يكون كل «ج»، «ب» ثم يكون كل «ب»، «ج» فليس ليس كل «ب»، «ج» مثل أن الحق هو أنه ليس بعض الناس بضحاك بالفعل وليس يمكن ان لا يكون شيء مما هو ضحاك بالفعل انساناً». يريد ان السالبة الجزئية المطلقة ربما تكون صادقة وعكسها انما يصدق موجبة كلية ضرورية لا سالبة جزئية ويمثل بصدق قولنا: ليس بعض الناس ضاحكاً مع صدق قولنا كل ضاحك بالضرورة انساناً وامتناع ان يصدق معه نقيضه الذى هو السالبة الجزئية فاذن هى غير منعكسة.

وقد ذكر اثير الدين المفضل الابهرى وغيره:

ان السالبة الجزئية اذا كانت عرفية وجودية فإنها تنعكس كنفسها وذلك اذا قلنا ليس بعض «ج»، «ب» مادام «ج» لا دائماً حكمنا باتصاف شيء ما بصفتي «ج» و «ب» المتعاندان فى وقتين مختلفين فاذن بعض ما يوصف بـ«ب» يسلب عنه «ج» مادام موصوفاً بـ«ب» لا دائماً.

### \* اشارة الى عكس الضروريات \*

«و اما السالبة للكلية الضرورية فإنها تنعكس مثل نفسها فإنه اذا كان بالضرورة «ب» مسلوباً عن كل «ج» ثم امكن ان يوجد بعض «ب»، «ج» وفرض ذلك العكس عكس ذلك فكان بعض «ج»، «ب» على مقتضى الاطلاق الذى يعم الضرورى وغيره وهذا لا يصدق البتة مع السلب الضرورى بل صدقه معه محال فما أدى اليه محال ولك ان تبين

ذلك بالافتراض<sup>١</sup> فيجعل ذلك البعض «د» فتجد البعض ما هو «ج» قد صار «ب».

اراد البيان بالخلف، فأخذ نقيض المطلوب وكان موجبة جزئية ممكنة عامة وهو معنى قوله: «ثم امكن ان يوجد بعض «ب»، «ج» وكان انعكاسها ممّا يتبين بعد، فلم يبين الكلام عليها، بل فرضها مطلقة وهو معنى قوله: «و فرض ذلك» وأما كان له ذلك لأن هذا الممكن هو لا يلزم عن فرض وجوده محال، ثم عكس المطلقة على ما يتبينها من قبل فانعكست مطلقة عامة تناقض الاصل، بحسب الكيفية والكمية و يضادها بحسب الجهة بل يلزمها من الممكنات العامة ما يناقض الاصل مطلقاً فلزم الخلف وهو معنى قوله: «بل صدقه معه محال»، ثم رجع الى المطلوب وقال: فلم يكن ما فرضناه ممكناً ممكن لأنّه ادّى الى محال والمؤدّى الى المحال محال وهو المراد من قوله: «فما ادّى الى محال». و قد تمّ كلامه ثمّ أنّه ذكر ان بيان انعكاس الموجبة الجزئية انما يتأتى بالافتراض لئلا يذهب الوهم الى تخيل دور.

قوله: «و الكثرة الموجبة الضرورية تنعكس على نفسها جزئية موجبة لما يتبين من حكم المطلق العام لكن لا يجب ان يعكس ضرورة فانه يمكن ان يكون عكس الضروري ممكناً فانه يمكن ان يكون «ج» كالضحاك ضرورياً له «ب» كالانسان غير ضرورى له «ج» كالضحاك. و من قال غير هذا و انشاء يحتال فيه فال تصدقه فعكسها اذن الامكان الاعم<sup>٢</sup>. و الموجبة الجزئية الضرورية تنعكس ايضاً جزئية على ذلك القياس».

١ - قوله: «و لك ان تبين ذلك بالافتراض» و فيه نظر لأن الافتراض اما بعد فرض نقيض العكس مطلقة فلا يكون طريقاً آخر غير ما ذكره او لا لأنه هو طريق نقيض العكس بلا فرق و اما قبل فرض نقيض العكس مطلقة، فالافتراض لا يعطى الا بعض «ج» بالامكان «ب» وهو فرض لا يناقض لا شيء من «ج» بالفعل «ب» لجواز ان يكون الشيء مسلوباً عن كل افراد الاختصاص ثابتاً لبعض افراد الاعم، م.

٢ - قوله: «فعكسها اذن الامكان الاعم»، الحق ان الموجبة الضرورية تنعكس، مطلقة وصفية لوجوب كون المحمول لازماً لذات الموضوع و ثبوت وصف الموضوع له فى الجملة فاجتمع وصفاً لا موضوع و المحمول على ذات الموضوع فى بعض الاوقات فما صدق عليه وصف



الحقُّ أنَّها تنعكس جزئية موجبة مُطلقة عامّة بمثل ما مرَّ في المُطلقات و بعض المنطقيّين ذهبوا الى أنَّها تنعكس كنهها ضروريّة، و الشيخ اراد ان يرّد عليه فاشار اولاً الى أنَّها تنعكس جزئية موجبةً مُطلقةً عامّة بمثل ما مرَّ في المُطلقات، ثم اشتغل في الردّ فقال: «و لا يجبُ ان تنعكس ضروريّة» و بيّنه بمثال الانسان و الضّاحك، ثم قال: «و من قال غير هذا و انشاء يحتال فيه فال تصدّقه»، اى يحتال لبيان انّ العكس ضرورىّ و هو أنّهم يقولون ذلك العكس اما ان يكون ضرورياً كالاصل او لا يكون فان كان فهو المطلوب، و لا فلينعكس العكس مرّة أخرى الى غير ضرورىّ لانّ الضّرورىّ لما انعكس الى غير الضرورىّ فغير الضّرورىّ اولى بان ينعكس اليه و غير الضرورىّ يضادّ الاصل و ذلك خُلفٌ.

و هذا غير صحيحٍ لانه منبى على انّ عكس غير الضرورىّ غير ضرورىّ و هو ليس بيّن بل الضّرورىّ و غير الضّرورىّ ينعكسان الى كلّ واحدٍ منهما، ثم رجع الشيخ الى انتاج المطلوب الذى هو ابطال مذهبهم فقال: «فعكسها اذن الامكان الاعم»، اى الشامل للضرورة و اللاضرورة و أنّما قال ذلك لانّ المطلوب لما كان هو الرّد على من زعم أنّه ضرورىّ و كان البرهان عليه أنّه يمكن ان يكون ايضاً غير ضرورىّ فى بعض المواد فالواجب ان يورد فى النتيجة ما يشملها معاً لا ما يثبت برهان آخر، اذ لو كان قال أنّه

المحمول، صدق عليه وصف الموضوع فى بعض اوقات ثبوت وصف الموضوع و هو المطلوب، و قد زعم أنّها ينعكس ضروريّة، لأنّها لو انعكست الى غير الضّرورىّ، فغير الضّرورىّ اولى بان ينعكس الى غير الضّرورىّ، فيكون الاصل و هو الضّرورىّ غير ضرورىّ، هذا خلفُ فرد الشيخ عليهم بانّ عكس الضّرورىّ قد يكون ممكناً كما فى الضّاحك و الانسان و أنّما قال: انّ عكسها الامكان الاعم، لانّ المقصود لما كان ردُّ مذهب اولئك القوم، زعم امكان العكس، لأنّه ابعد عن مطلوبهم ايضاً صورة التقيض التى ذكرها لم يدلُّ أنّا على انعكاسها مُمكنة عامّة و اما انعكاسها الى المُطلقة العامّة او الحينية فيحتاج الى بيان آخر، فاقصر على الامكان، اذا فى ذلك كفاية. قال الامام: ذكر فى «الشفاء» انّ العكس مُطلقة عامّة و الحقّ ما فى هذا الكتاب، لانّ العكس قد يكون ضرورياً و قد يكون ممكناً لم يدخل فى الوجود اصلاً، مثل ان لا يكون بعض النَّاس كاتباً مدّة وجوده و المشترك بين الضّرورىّ الممكن الخاص و الممكن العامّ، لا المُطلقة العامّة و فى جوابه مناقشة، م.

الاطلاق العام لكانت النتيجة غير ما اقتضاه برهانه وليس قوله أنه الامكان الاعم بمناف لكون اخص منه في نفس الامر على ما صرح به في سائر كتبه.

وما تمسك به الفاضل الشارح في احتمال ان يكون العكس ممكناً وهو قوله ان العكس قد يكون ممكناً لا يدخل في الوجود، كما لو فرض ان الانسان لا يصير كاتباً في مدة وجوده فضعيفٌ وذلك لأنه يناهى الاصل، فان الاصل يقتضى ثبوت الكاتب الذى اثبت له الانسانية بالضرورة فان الكاتب ما لم يكن ثابتاً لا يكون انساناً ولما ثبت وثبت أنه انسان ثبت أنه حاصل ايضاً لما هو الانسان.

قوله: «و السالبة الجزئية لا تنعكس لما علمت، و مثاله بالضرورة ليس كل حيوان انساناً ثم كل انسان حيوان ليس ليس كل انسان حيوان».

وذلك ظاهر.

### \* اشارة الى عكس الممكنات \*

«اما القضايا الممكنة فليس يجب لها عكس في السلب فإنه ليس اذا لم يمتنع بل امكن ان يكون لا شيء من الانسان يكتب يجب ان يُمكن ولا يمتنع ان لا يكون احد ممن يكتب انساناً او بعض ممن يكتب انساناً وكذلك هذا المثال يبين الحال في الممكن الاخص والخاص فان الشيء قد يجوز ان ينفي عن شيء و ذلك الشيء لا يجوز ان ينفي عنه شيء لأنه موضوعه الخاص الذي لا يفرض الآله، و اما في الايجاب فيجب لها عكس ولكن ليس يجب ان يكون في الممكن الخاص مثل نفسه، ولا تسمع الى قول من يقول ان الشيء اذا كان ممكناً غير ضروري لموضوعه فان موضوعه يكون كذلك و تأمل المتحرك بالارادة كيف هو من الممكنات للحيوان وكيف الحيوان ضروري له، ولا تلتفت الى تكلفات قوم<sup>١</sup> فيه بل كل اصناف الامكان ينعكس في الايجاب بالامكان

١ - قوله: «و لا تلتفت الى تكلفات قوم» قالوا يصدق كل حيوان فهو نائم من جهة أنه نائم بالامكان و ينعكس الى قولنا بعض النائم من جهة أنه نائم حيوان بالامكان لان حيوانية النائم من جهة ما هو نائم حتى يكون ضرورية له. و جوابه ان قيد من جهة ما هو نام في العكس اما ان يعتبر

الاعم فانه اذا كان كل «ج»، «ب» او بعض «ج»، «ب» بالمكان فبعض «ب»، «ج» بالامكان الاعم واما فليس يمكن ان يكون شيء من «ب»، «ج» بالضرورة على ما علمت لا شيء من «ب»، «ج» بالضرورة لا شيء من «ج»، «ب»، هذا خلف.

و ربما قال قائل ما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة وقوتها قوة الموجبة. فنقول: ان السبب في ذلك انها اعني الموجبة انما تنعكس الى موجبة من ان يقلب من الايجاب الى السلب فتعود الكيفية في العكس لكن ذلك غير واجب. وقوم يدعون للسلب الجري الممكن عكساً بسبب انعكاس الموجب الجزئي الذي في قوته وحسابهم ان ذلك يكون خاصاً ايضاً و يعود الى السلب فظنهم باطل قد تتحققه مما سمعته و من هذا المثال، قولنا: يمكن ان يكون بعض الناس ليس بضحاك ولا نقول يمكن أن يكون بعض ما هو ضحاح ليس بانسان.

قوله: «ولا تلتفت الى تكلفات قوم فيه»

يريد به قول بعض الفضلاء في بيان أن الممكن الخاص ينعكس كنفسه وهو أنا اذا قلنا كل حيوان يمكن ان يكون نائماً من جهة ما هو نائم، فبعض ما هو نائم، فهو من جهة ما هو نائم يمكن ان يكون حيواناً لأن حيوانيته ليست له من جهة ما هو نائم، حتى يكون له ضرورة من تلك الجهة.

ورّد الشيخ بانه مغالطة اما أولاً فلان قوله من جهة ما هو نائم أخذ جزءاً من المحمول في الاصل والعكس جميعاً، وكان يجب ان يجعل جزءاً من الموضوع في العكس و يصير

بحيث يكون جزءاً من المحمول فلا يكون القضية عكسها لانه في الاصل قيد المحمول، واما ان يتعبّر بحيث يكون جزءاً من الموضوع فلا نسلم صدق العكس لان النائم من جهة ما هو نائم ليس الا نائماً لا حيواناً ولا غيره وهو ضعيف اما أولاً فلان النائم من جهة ما هو نائم اذا حمل في الاصل على كل حيوان فلا بد من صحة جعله وصفاً عنوانياً لبعض الحيوان ضرورة ان ما يحمل بالايجاب على شيء يوصف به، واما ثانياً فلان النائم من جهة انه نائم نائم و كل نائم حيوان فالتائم من جهة انه نائم حيوان فسقط المنع. والحق في الجواب أنا لا نسلم صدق قولنا بعض النائم من جهة انه نائم حيوان بالامكان الخاص بل بالضرورة، م.

العكس فبعض ما هو نائم من جهة ما هو نائم، يمكن ان يكون حيواناً وحينئذ يكون كذبه ظاهراً، لأنَّ النَّائم من جهة ما هو نائم، لا يكون حيوان ولا شيء آخر غير النَّائم وأما ثانياً فلأنَّ هذا المثال وان كان حقاً فهو لا يُفيد المطلوب؛ لأنَّ الانعكاس القضية في مادة واحدة لا يقتضى انعكاسها مطلقاً؛ بل عدم انعكاسها في مادة يقتضى عدم انعكاسها مطلقاً.

وقوله: «وَرُبَمَا قَالَ قَائِلٌ مَا بِالْكَمِّ لَا تَعْكُوسُ السَّالِبَةِ الْمُمَكِّنَةِ الْخَاصَّةِ»  
 إشارة إلى مذهب بعض القدماء فإنهم حكموا بأنه تنعكس جزئية لأنها في قوة موجبتها وهي منعكسة موجبة ممكنة جزئية وأما حكمنا بأنها لا تنعكس إلى ذلك لأنَّ العكس يجب ان يكون بشرط بقاء الكيفية على ما وقع عليه الاصطلاح ولعلَّ القائلين أنما ذهبوا إلى ذلك بظنهم أنَّ عكسها في قوة سالبة ممكنة جزئية وقد غلطوا فيه لأنَّ الموجبة الممكنة الخاصة لا تنعكس ممكنة خاصة بل عامة ليس موجبتها في قوة سالبها.

قوله: «وَقَوْمٌ يَدْعُونَ لِلْسَّلْبِ الْمُمْكِنِ الْجَزْئِيِّ عَكْساً»  
 إشارة أيضاً إلى بعض مذاهبهم وباقي الفصل، غنى عن الشرح.

## التهج السادس فى بيان الاحوال المادية للقضايا

### \* اشارة الى القضايا من جهة ما يصدق بها او نحوه \*

**اقول:** لما فرغ من بيان الاحوال الصورية للقضايا، شرع فى بيان أحوالها المادية فأنهما يشتركان فى أنّ البحث عنهما من حيث تعلّق بالقضايا المفردة متقدّم على البحث عن صور الاقوال المتألّفة عن القضايا و موادّها فقوله: «من جهة ما يصدق بها»، عبارة عن حال موادّها و قوله: «او نحوه»، اى من جهة ما تخيل، فإنّ التّخيّل يشبه التّصديق من حيث أنّه ايضاً أنفعال ما للنفس تحدثها القضية.

قوله: «اصناف القضايا المتسعملة فيما بين القائسين و من يجرى مجراهم أربعة: مسلمات، و مظنونات و ما معها، و مشبهات بغيرها، و مخلات».

**اقول:** يُريد بمن يجرى مجر القائسين مستعملى الاسقرائات و التّمثيلات، و وجه الحصر أنّ القضية اما ان تقتضى تصديقاً، او تأثيراً غير التّصديق، او لا يقتضى احدهما، و الاول اما ان يقتضى تصديقاً جازماً، او غير جازم، و الجازم اما ان يكون لسبب، و لما يشبه السّبب، و ما يكون لسبب فهو المسلّمات، و ما يكون لما يشبه السّبب فهو المشبهات بغيرها، و غير الجازم هو المظنونات، و ما معها هو المشهورات فى بادىء الرأى و المقبولات من وجه، و ما يقتضى تأثيراً غير التّصديق فهو المخيلات، و ما لا يقتضى تصديقاً و لا تأثراً فلا تستعمل لعدم الفائدة.

قوله: «و المسلّمات اما معتمدات و اما مأخوذات».

و ذلك لأنّ السّبب اما ان يكون من تلقاء نفس المصدّق او من خارج.

قوله : «و المتعقدات اصنافها ثلاثة؛ الواجب قبولها، و المشهورات، و الوهميات». و ذلك لانّ الحكم اّما ان يعتبر فيه المطابقة للخارج، اولا فان اعتبرو كان مطابقاً قطعاً فهو الواجب قبولها و الّا فهو الوهميات، و ان لا يعتبر فهو المشهورات.

قوله : «و الواجب قبولها اوليات، و مشاهدات، و مجربات و ما معها من الحدسيات و المتواترات، و قضايا قياساتها معها».

و ذلك لانّ العقل اّما ان لا يحتاج<sup>١</sup> فيه الى شيء غير تصوّر طرفي الحكم، و يحتاج و

١ - قوله : «و ذلك لانّ العقل اّما ان لا يحتاج» القضايا اّما ان يكون تصوّر اطرافه كافياً في حكم العقل او لا، فان كان كافياً فهي الاوليات و ان لم يكن، فاما ان لا يحتاج الى امر ينضمّ الى العقل و يعينه الى حكم، او يحتاج الى امر ينظمّ الى المحكوم عليه، و الى القضية، او يحتاج اليهما معاً و انما فسرنا المحكوم اليه بالقضية فلأنه لو لا ذلك لم تنحصر القسمة لجواز احتياجه الى امر ينضمّ اليها الممكن ما ينظمّ الى العقل و هو الاحساس. و الثاني و هو ما يحتاج الى ما ينظمّ الى القضية فلا شك ان ما ينظمّ الى القضية يكون له دخل في تحقّق الحكم يكون مبادئ تلك القضية فلا يخلو ما ان يكون مبادئ القضايا لازمة لها او غير لازمة فان كان لازمة، فهي قضايا قياساتها معها، فانها قضايا متى تصوّر اطرافها، يحصل عند العقل قياس مرتب منتج لها و ان كانت غير لازمة فلا يخلو اّما ان يكون حصول تلك المبادئ بسهولة او بصعوبة، فان كان حصول المبادئ بسهولة فهي الحدسيات، لانّ مبادئها يقع في العقل مرتبة و ينساق الذهن منها اليها بلا طلب و اكتساب، و ان كان حصول المبادئ تعسر في النظريات و ليست من المبادئ. و في قوله اّما ان يكون التّحصيل ذلك الشيء بالاكتساب او لا يكون مُساهلة لانّ الحدسيات لا اكتساب فيها، لكنّ المراد ما ذكرناه.

و الثالث اّما ان يكون حصوله بالاخبار في المتواترات و في نسخة بالاحساس و المراد احساس السمع و اّما ان لا يكون فيه المجربات و كلّ منهما تحتاج الى ما ينظمّ الى العقل و هو استماع الاخبار في المتواترات و تكررّ المشاهدة في المجربات و الى ما ينظمّ الى تلك القضايا و هو القياس الخفي، كما يقال لو لم يكن كذلك لما كان دائماً او اكثرها فهذه ستة اصناف. و انما قال في الثلاثة و ما معها لانّ الحدسيات تشبه المجربات و المتواترات تشبه المشاهدات و القضايا التي

الاول هو الاوليات، والثاني لا يخلو اما ان يحتاج الى ما ينضم اليه وبعينه على الحكم او ينضم الى المحكوم عليه او اليهما معاً، والاول هو المشاهدات، والثاني لا يخلو اما ان يكون تحصيل ذلك الشيء بالاكتساب، او لا يكون، وما بالاكتساب اما ان يكون بالسهولة او لا بالسهولة والاول هو الحدسيات، والثاني ليس من المبادئ، بل هو العلوم المتكسبة وما ليس بالاكتساب فهو القضايا التي قياساتها معها وما يحتاج فيهما الى كليهما فاما ان يكون من شأنه ان يحصل بالاحساس وهو المتواترات واما ان لا يكون هو المجربات هذه ستة اقسام.

و ظاهر كلام الشيخ يقتضى انه جعلها اربعة اقسام، احدها ما لا يحتاج فيه العقل لاي شيء غير تصور طرفي الحكم وهو الاوليات وثانيها ما يستعان فيه بالحواس وهو المشاهدات وثالثها ما يحتاج فيه الى غير تصور الطرفين، وهو اما خفي وهو المجربات وما معها من الحدسيات المتواترات واما ظاهر غير مكتسب والقضايا التي قياساتها معها، واما الظاهر المكتسب ليس يقع في المبادئ.

واعلم ان هذه التقسيمات ليس بذاتية فان الاقسام قد تتداخل باعتبارات كما سيجيء بيانه ولذلك جعلها الشيخ اصنافاً لا انواعاً.

قوله : « فلنبداً بتعريف انحاء الواجب قبولها وانواعها من هذه الجملة فاما الاوليات فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولعزيمته لاسبب من الاسباب الخارجة عنه فانه كلما وقع للعقل التصور لحدوده بالكنه وقع له التصديق فلا يكون للتصديق فيه توقف الا على وقوع التصور والفظانة للتركيب ومن هذا ما هو جلي للكل لانه واضح تصور الحدود، ومنها ما ربما خفي وافتقر الى تأمل لخفاء في تصور حدوده فانه اذا تبس التصور التبس التصديق وهذا القسم لا يتوعد على الاذهان المشتعلة النافذة في التصور».

**اقول:** الحكم الذي له علة فهو اما يجب اذا اعتبر مع علته ولا يجب بدون ذلك والحكم اليقيني والواجب في نفسه الذي لا يتغير وهو الذي يجب قبوله فكل حكم عرف بعلته فهو يقيني وما لا يعرف بعلته فهو ليس يقيني سواء كان له علة او لا العلة قد يكون

هى اجزاء القضية وقد يكون شيئاً خارجاً عنها وهو الحكم الاولى والذى يوجب العقل الصريح لنفس تصوّر اجزاء القضية لا لسبب خارج، فان كان اجزاء القضية جلية التصور جلية الارتباط، فهو واضح للكل، وان لم يكن كذلك، فهو واضح لمن تكون جلية عنده غير واضح لغيره و اذا توقّف العقل فى الحكم الاولى بعد تصوّر الاجزاء فهو اّما لنقصان الفريزة كما يكون للبله و الصّبيان، و اّما لتدليس الفطرة بالعقائد المضادّة للاوليات كما يكون لبعض العوام و الجهّال.

قوله : « و اّما المشاهدات، فكالمحسوسات فهى القضايا التى اّما استفيد التصديق بها من الحسّ مثل حكمنا بوجود الشّمس و كونها مضيئة و حكمنا بكون النّار حارّة و كقضايا اعتبارية بمشاهدة قوًى غير الحسّ، مثل معرفتنا بأنّ لنا فكرة و أنّ لنا خوفاً و غضباً و اّنا نشعر بذواتنا و بافعال ذواتنا».

**اقول:** هذه ثلاثة اصنافٍ، احدها ما نجده بحواسنا الظّاهرة كالحكم بأنّ النّار حارّة و الثانى ما نجده بحواسنا الباطنة و هى القضايا الاعتباريّة بمشاهدة قوًى غير الحسّ الظّاهر، الثّالث ما نجده بنفوسنا لا بالآتها و هى كشعورنا بذاتنا و بافعال ذواتنا و الاحكام الحسيّة جميعها جزئية فانّ الحسّ لا يفيد اّلاّ انّ هذه النّار حارّة و اّما الحكم بأنّ كلّ نارٍ حارّة فحكم عقلىّ استفاده العقل من الاحساس بحزئيات ذلك الحكم<sup>١</sup> و الوقوف على

١ - قوله: «استفاده العقل من الاحساس بحزئيات ذلك الحكم» اى اذا وقع الاحساس بثبوت محمول الجزئيات موضوع حصل عند الفعل، حكم كلّى لا بحسب افادة الحسّ ذلك لانّ الحسّ لا يعطى اّلاّ احكاماً جزئياً و لا سبيل له اّلاّ الى ادراك هذه النّار فى هذا الوقت، بل الحكم الكلّى اّما يحصل بطريق آخر، ففعل تلك الاحساسات الجزئية سبب لاستعداد النفس لقبول ذلك العقد الكلّى من المبدأ الفياض كما فى المجربات و لهذا قالوا و هى يجرى مجرى المجربات من وجه، فان قلت: الاحساسات الجزئية كيف تنادى الى اليقين و هى قد لا تطابق الواقع لروية الكبير من البعيد صغيراً و الصّغير فى الماء كبيراً، فنقول الاحكام الحسيّة اّما يتأدّى الى العقد الكلّى ان كانت صائبة و اّما تكون صائبة اذا ساعد عليها العقل فلو لا فصل العقلى و تمييزه بين الحقّ و الباطل لاختلط الصّواب بالغلط، م.



علله و یجرى مجرى المجربات من وجه.

قوله: «و اما المجربات فهي القضايا و احكام تتبع مشاهدات منا یكثر فیفید اذكاراً بكثرها فیتأكد منها عقد قوى لا يشك فيه، و ليس على المنطقی ان يطلب السبب فى ذلك بعد ان لا يشك فى وجوده فربما اوجب التجربة قضاءً جزماً و ربما اوجب قضاءً اكثرياً و لا تخلو عن قوة ما قياسية خفية تخالط المشاهدات، و هذا مثل حکمنا بان الضرب بالخشب مولم، و ربما تنعقد التجربة اذا آمنت النفس كون الشئ بالاتفاق و تنضاف اليه احوال الهيئة<sup>١</sup> تنعقد التجربة».

**اقول:** المجربات يحتاج الى امرين<sup>٢</sup> احدهما المشاهدة المتكررة و الثانى القياس الخفى و ذلك القياس هو ان يعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد، لا يكون اتفاقاً فاذن هو انه يستند الى سبب فيعلم من ذلك ان هناك سبباً و ان لم يعرف ماهية ذلك السبب و كلما علم حصول السبب حکم بوجود المسبب قطعاً و ذلك لان العمل لسببية

١ - قوله: «و ينضاف اليه احوال الهيئة»، جواب سؤال و أنا لو فرضنا شخصاً فى بلاد الزنج و لم يتكرر على حسه مولود ألسود، فهل يفيد ذلك الاعتقاد بان كل مولود اسود او لا؟ فان لم يفد فلم صار تكرير يفيد و تكرير لا يفيد، و ان افادت، كانت التجربة خطأ و زال الوثوق بها. اجاب بان التجربة اذا كانت مقرونة بهيئة كما فى المثال المذكور كان كانت التجربة فى ناس سود فى بلاد مخصوصة، لا يعطى حکماً كلياً مطلقاً بل مفيداً بتلك الهيئة و حينئذ لا يتطرق الخطأ الى الحكم الا ان الهيئة ربما تقارن الحكم بالذات اى يكن له دخل فى ثبوت ذلك الحكم و ربما يقارنه بالعرض، بحيث لا يكون له دخل فى ثبوت الحكم و تقييد الحكم، يجب ان يكون بالاولى، لا بالثانية، م.

٢ - قوله: «المجربات يحتاج الى امرين» عسى سائل ان يقول: ليست التجربة الا مشاهدات متكررة كما ان الاستقراء ايضاً مشاهدات متكررة فيكيف افاة التجربة اليقين، دون الاستقراء؟ فالجواب انه اذا تكررت المشاهدات على وقوع شئ، او علم بالعقل انه ليس اتفاقاً اذا الاتفاقيات لا تكون دائمة و لا اكثرية كانت التجربة مفيدة لليقين، و ان لم يعلم ذلك و استدلل بمجرد المشاهدات الجزئية بدون ذلك القياس، على الحكم الكلى كان استقراءً ان و لا يفيد اليقين، م.

السبب و ان لم يعرف ماهيته، يكفي في العلم بوجود المسبب و الفرق بين التجربة و الاستقراء، ان التجربة يُقارن هذا القياس، و الاستقراء، لا يُقارنه، ثم انَّ التجربة قد تكون كلية و ذلك عند ما يكون تكرّره الوقوع بحيث لا يعتبر معه تجويز اللاوقوع و قد يكون حكم واحد مجرّباً كلياً عند شخص و اكثرثياً عند آخر، و غير مجرّد اصلاً عند ثالث و لا يُمكن اثبات المجرّب للمنكر الذي لم يتولّ التجربة.

قوله: «و ليس على المنطقي ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا يشكّ في وجوده»،  
أنما ذلك على الفلسفي الناظر في كيفية استناد المسببات الى اسبابها فالمجرّب عند المنطقي من المبادئ، و عند الفلسفي ليس من المبادئ.

قوله: «و ينضاف اليه احوال الهيئة فينعقد التجربة»  
فالمُشاهدة اذا تكرّرت مقرونة بهيئة ما من وقوع في زمانٍ بعينه، او مكان بعينه، و او على وجهٍ معيّن، او مع شيء لا غير فالحكم الكليّ أنما يحصل مقيداً بتلك القيود و الشرائط فلا يحصل مطلقاً عنها البتة و ذلك كمن شاهد ان كل مولود بالزّنج فهو اسود، فله ان يحكم لذلك، ليس له ان يحكم ان كل مولود اينما كان فهو اسود.  
و ينبغي ان يفرق بين ما يقارنه بالذات و بين ما يقارنه بالعرض، لنلا يغلط. فالحاصل:  
انَّ التجربة يعطى الحكم الكليّ مقيداً و العقل المجرّد، هو الذي يعطيه مطلقاً كما انَّ الحسّ هو الذي يعطيه جزئياً.

قوله: «و ما يجري مجرى المجربات الحدسيّات و هي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوى جداً فزال معه الشك و اذعن له الذّهن، فلو انّ جاحداً جحد ذلك؛ لانه لم يتولّ الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس، او على سبيل المذكورة لم يتأت ان تحقّق له ما تحقّق عند الحادس مثل قضائنا بانّ نور القمر، من نور الشّمس لهيئات تشكّل النور فيه و فيها ايضاً قوّة قياسية و هي شديدة المناسبة للمجربات».

**اقول:** هي جارية مجرى المجربات في الامرين المذكورين، اعني تكرار المُشاهدة و

مقارنة القياس<sup>١</sup> أَلَا أَنَّ السَّبَبَ فِي الْمَجْرَبَاتِ مَعْلُومَةُ السَّبَبِيَّةِ غَيْرُ مَعْلُومِ الْمَاهِيَّةِ وَ فِي الْحَدْسِيَّاتِ مَعْلُومٌ بِالْوُجْهِينَ وَ أَنَّمَا تَوَقَّفَ عَلَيْهِ بِالْحَدْسِ لَا بِالْفِكْرِ فَإِنَّ الْمَعْلُومَ بِالْفِكْرِ هُوَ الْعِلْمُ النَّظَرِيُّ فَلَيْسَ مِنَ الْمَبَادِي، وَ سَيَأْتِي الْفَرْقُ بَيْنَ الْفِكْرِ وَالْحَدْسِ فِي التَّمَطِّ الثَّالِثِ، وَ لَمَّا كَانَ السَّبَبُ غَيْرَ مَعْلُومٍ فِي الْمَجْرَبَاتِ إِلَّا مِنْ جِهَةِ السَّبَبِيَّةِ فَقَطْ، كَانَ الْقِيَاسُ الْمَقَارَنُ لِجَمِيعِ الْمَجْرَبَاتِ قِيَاساً وَاحِداً، وَ الْمُقَارَنُ لِلْحَدْسِيَّاتِ لَا يَكُونُ كَذَلِكَ، فَإِنَّهَا أَقْسِمَةٌ مُخْتَلِفَةٌ حَسَبَ اخْتِلَافِ الْعِلَلِ فِي مَاهِيَّتِهَا وَ الْحَدْسِيَّاتِ أَيْضاً يَخْتَلِفُ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْأَشْخَاصِ كَالْمَجْرَبَاتِ وَ لَا يَكْمُنُ اثْبَاتُهُ لِغَيْرِ الْحَادِسِ وَ لِذَلِكَ يَعِدُّ مِنَ الْمَبَادِي.

قوله: «و كذلك القضايا التواترية و هي التي تسكن إليها النفس سكناً تاماً يزول معه الشك لكثرة الشهادات مع امكانه بحيث يزول الرية عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق و التواطؤ و هذا مثل اعتقادنا بوجود مكة و وجود جالينوس و اقليدس و غيرهم. و من حاول ان ينحصر هذه الشهادات في مبلغ عددي، فقد احال فان ذلك ليس متعلقاً بعدد يؤثر النقصان و الزيادة فيه، و إنما المرجوع فيه الى مبلغ يقع معه اليقين فاليقين هو القاضي بتوافي الشهادات لا عدد الشهادات، و هذه ايضاً لا يمكن ان يقنع جاحداها او يسكت بكلام».

**اقول:** الشهادات قد تكون قولية و قد لا تكون، كالامارات<sup>٢</sup> و المرجوع فيه الى حصول اليقين و زوال الاحتمال للوثوق بعدم مواطاة الشهداء و امتناع اجتماعهم على الكذب، و بعض الظاهريين من نقلة الحديث، ذهب الى أنه يحصل بشهادة اربعين من

١ - قوله: «اعني تكرر المشاهدة و مقارنة القياس» فانك اذا شاهدت اختلاف تشكول القمر عند اختلاف اوضاعه من الشمس و ضمنت اليه القياس و هو ان ذلك لو كان اتفاقاً لما كان دائماً عرفت ان نوره مستفاد منها و الحدس هو تمثل المبادي، المربية للمطول في النفس، م.

٢ - قوله: «و قد لا تكون كالامارات»، لا يريد بذلك ان التواتر يحصل بمجرد الامارات فان مبنى التواتر على الاخبار، بل المراد ان اليقين تارة يحصل بمجرد الكثرة و أخرى بحسب انصام القرائن و الامارات معها و لهذا لا ينحصر مبلغ الشهادات في عدد معين قريباً يكفي مع الامارات القوية عدد اليسير و ربما لا يكفي في حصول الجزم لاجم غير.

الثَّقَاتُ فرد الشيخ عليهم.

واعلم انَّ المُتَوَاتِرَاتِ ايضاً يشتمل على تكرار وقياس أَلَا انَّ الحاصل بالتَّوَاتُر هو علمٌ جزئى من شأنه ان يحصل بالاحساس ولذلك لا يعتبر التَّوَاتُر أَلَا فيما يستند الى المشاهدة. فحكم المُتَوَاتِرَاتِ حكمُ المحسوسات ولذلك لا يقعُ فى العلوم بالذَّات.<sup>١</sup>

قوله: «و اما القضايا الَّتِي معها قياساتها، فيه قضايًا انَّما تصدق بها لاجل وسط، لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذَّهن فيخرج فيه الذَّهن الى طلب، بل كلَّما اخطر بالبال حدَّ المطلوب، خطر الوسطُ بالبال مثل قضائنا بانَّ الاثنين، نصفُ الاربعة. فقد استقصينا القول فى تعديد اصناف القضايا الواجب قبولها من جملة المعتقدات من جملة المسلَّمات».

**اقول:** هذه تسمَّى فطريَّة القياسات ولا قياس فى قوله: «الاثنان، نصفُ الاربعة»، لانَّ الاثنين عددٌ قد انقسمت الاربعة اليه والى ما يساويه وكلَّما ينقسم عدد اليه والى ما يساويه، فهو نصف ذلك العدد.

قوله: «فاما المشهورات من هذه الجملة، فمنها ايضاً هذه الاوليات<sup>٢</sup> ونحوهما

١ - «معلوم بالذات» صحيح است.

٢ - قوله: «فاما المشهورات من هذه الجملة فمنها ايضاً هذه الاوليات»، المشهوراتُ هي فضايا تعمَّ اعتراف الناس بها فيه اما يقينيات كالاوليات وغيرها، لكن لها اعتباران احدهما من حيث انه يعترف بها عموم النَّاس وكونها مشهورات بهذا الاعتبار، و ثانيهما من حيث انه يحكم بها محض العقل و يجبُ قبولها و بهذا الاعتبار، هي يقينيات، و اما غير يقينيات و هي الَّتِي يتوقف العقل الصَّرف فى الحكم بها، لكن لعموم النَّاس بها اعتراف، و تسمَّى آراء محمودة، و ربما تخصصَّ باسم المشهورات و قول الشَّارح: «و الآراء المحمودة هو ما يقتضيه المصلحة العامة و الاخلاق الفاضلة»، خلاف كلام الشيخ و تخصيص بلا مخصص، فالمشهورات تقال بالاشتراك على ما يعمَّ اعتراف الناس بها و هي تتناول اليقينيات و غيرها و الشَّنيع فى مقابل المحمود، كما انَّ الكاذب فى مقابل الصَّادق و الصَّادق غير المحمود كذلك، الكاذب غير الشَّنيع اذرب محمود كاذب و شنيع حق فالمشهورات اما من الواجب قبولها، او من التَّأديبات الَّتِي يكون الصَّلاح فيها،

يجب قبوله لا من حيث هي واجب قبولها، بل من حيث عموم الاعتراف بها، ومنها الآراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناهم باسم المشهورة، اذ لا عمدة له الا الشهرة وهي آراء لو خلى الانسان وعقله المجرد وهمه وحسه ولم يودب بقبول قضايها والاعتراض بها ولم يمل الاستقراء بظنه القوي الى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع اليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة والخجل والانفة والحمية وغير ذلك، لم يقض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه او حسه مثل حكمنا: ان سلب مال الانسان قبيح وان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه.

ومن هذا الجنس ما يسبق الى وهم كثير من الناس وان صرف كثير عنه الشرع من فبح ذبح الحيوان، اتباعاً لما في العزيمة من الرقة لمن يكون غريزته كذلك وهم اكثر الناس وليس شيء من هذا يوجب العقل الساذج ولو توهم نفسه وانه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع ادباً ولا يطع انفعالاً نفسانياً او خلقياً لم يقض في امثال هذه القضايا بشيء بل امكنه ان يحمله ويتوقف فيه وليس كذلك حال قضائه بان الكل اعظم من الجزء وهذه المشهورات، قد يكون صادقة وقد يكون كاذبة واذ كانت صادقة ليست تنسب الى الاوليات ونحوها، اذا لم تكن بينة الصديق عن ذالقول الاول، الا بنظر، وان كانت محمودة عنده والصادق غير المحمود وكذلك الكاذب غير الشنيع. فرب شنيع حق ورب محمود كاذب. فالمشهورات اما من الواجبات واما من التاديبات الصلاحية وما يتطابق عليه الشرائع الالهية واما خلقيات وانفعاليات واما الاستقرايات واما اصلاحيات وهي اما بحسب الاطلاق واما بحسب الصحاب صناعة وملة.

كقولنا: العدل حسن والظلم قبيح وما يطابق عليها الشرايع كقولنا الطاعة واجبة، واما خلقيات وانفعاليات كقولنا: كشف العورة قبيح ومراعاة الضعفاء محمودة واما استقرايات كقولنا: تكرار الفعل ممل ودفع الخصم واجب. وايضاً المشهورات اما مشهورات على الاطلاق واما بحسب صناعة كقولنا: التسلسل باطل، او ارباب ملة كقولنا: الاله واحد والربا حرام، فان قلت: فحينئذ لا يكون من المشهورات لانها هي التي يعترف بها عموم الناس، فنقول: الناس اما جميع افراد الانسان، وهي المشهورات على الاطلاق او جميع افراد طائفة وهي المشهورات عند الطائفة،

كما أنَّ المعتبر في الواجب قبولها، كونها مطابقةً لما عليه الوجود، فالمعتبر في المشهورات، كون آراء عليها مطابقة فبعض القضايا أوّلئ باعتبارٍ ومشهورٌ باعتبارٍ، و الفرق بينها وبين الأوّليات ما ذكره الشيخ: من أنَّ العقل الصّريح الَّذي لا يلتفت الى شيء غير تصوّر طرفي الحكم أمّا يحكم بالاوّليات من غير توقّف ولا يحكم بها بل يحكم منها بحجّ تشتمل على حدود وسطى، كسائر النظريات و لذلك يتطرّق التّغيّر اليها دون الأوّليات فإنّ الكذب قد يستحسن اذا تشتمل على مصلحة عظيمة و الكلّ لا يستصغر بالقياس الى جزئه في حالٍ من الاحوال.

و للشّهرة اسبابٌ، منها كون الشيء حقاً جليّاً كقولنا: الضّدان لا يجتمعان، و منها ما يناسب الحق الجلي و يخالفه بقيدٍ خفيّ فيكون مشهوراً مطلقاً و حقاً مع ذلك القيد كقولنا: حكم الشيء، حكم شبيهه و هو حقٌ، لا مطلقاً و لكن فيما هو شبيه له، و منها كونه مشتملاً على مصلحةٍ شاملةٍ للعموم، كقولنا: العدل حسن و قد يسمّى بعضها بالشرايع الغير المكتوبة، فإنّ المكتوبة منها رُبما لا يعمّ الاعتراف بها و الى ذلك اشار الشيخ بقوله: «و ما يطابق عليه الشّرايع الالهية»

و منها كون بعض الاخلاق و الانفعالات مقتضيةً لها، كقولنا: الذب عن الحرام واجبٌ و ايداء الحيوان لا لغرضٍ، قبيحٌ و منها ما يقتضيه الاستقراء كقولنا: العلم بالمتقابلات واحدٌ لكونه بالمتضادات و المتضائفات و غيرها كذلك، و يشترك الجميع في أنّها اما ان تكون مشهورة عند الكلّ كقولنا: الاحسان الى الآباء حسنٌ، او عند الاكثرين كقولنا: الاله واحدٌ، او عند طائفة كقولنا: التّسلسل محال، و هو مشهورٌ عند بعض اهل المناظرة.

و الآراء المحمودة هي ما يقتضيه المصلحة العامة او الاخلاق الفاضلة و هي الذائعات، و قد يتقابل المشهورات كقولنا: الحياة مؤثّرة باعتبار و موت الشّهداء مؤثر باعتبار.

قوله: «و اما القضايا الوهيمية<sup>١</sup> الصّرفة فهي قضايا كاذبة اّلا انّ الوهم الانساني، يقضي

١ - قوله: «و اما القضايا الوهيمية»، الوهيمات قضايا كاذبة، يحكم بها الوهم، في غير المحسوسات، فإنّ الوهم تابع للحسّ، لا يدرك اّلا المحسوس و ان ادرك غير المحسوس، فلا يدركه اّلا على نحو المحسوس، فيحكم عليه باحكام المحسوسات فيغلط في حكمه.

بها قضاء شديد القوة لأنه ليس يقبل ضدها ومقابلها بسبب أن الوهم تابع للحس، فما لا يُوافق المحسوس، لا يقبله الوهم ومن المعلوم أن المحسوسات اذا كان لها مبادئ و اصول كانت تلك قبل المحسوسات ولم تكن محسوسة ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات، فلم يكن ان يتمثل ذلك الوجود في الوهم ولهذا فإن الوهم نفسه و افعاله، لا يتمثل في الوهم ولهذا لا يكون الوهم مساعداً للعقل في الاصول التي يبتنـج وجود تلك المبادئ، فاذا تعدّياً معاً الى النتيجة نكص الوهم و امتنع عن قبول ما سلم موجبة، و هذا الضرب من القضايا، اقوى في النفس من المشهورات التي ليست باولية و يكاد يشاكل الاوليات و يدخل في المشبهات و هي احكام للنفس في امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها، على نحو ما يجب ان لا يكون لها و على نحو ما يجب ان يكون، او يظن في المحسوسات مثل اعتقاد المعتقد ان لا بد من خلا ينتهي اليه الملاء اذا تناهى و أنه لا بد في كل موجود من ان يكون مشار الى جهة وجوده و هذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها، لكانت مشهورة و انما يثلم في شهرتها الديانات الحقيقية و العلوم الحكمية و لا يكاد المدفوع عن ذلك، يقاوم نفسه في دفع ذلك، لشدة استيلاء الوهم على ان ما يدفعه الوهم و لا يقبله اذا كان في المحسوسات، فهو مدفوع منكر و هو مع أنه باطل شنيع ليس بلا شهرة بل يكاد ان يكون الاوليات و الوهميات التي لا تراحم من غيرها مشهورة و لا ينعكس. فقد فرغنا من اصناف المعتقدات، من جملة المسلمات». احكام الوهم في المحسوسات، حقّه ان يصدّقه العقل فيها و لتطابقها كانت ما يجري

فان قلت: الحكم على شيء بآخر، يسدعي ادراكه فاذا لم يكن الوهم مدركاً للمجردات، فيكف يحكم بها؟ فنقول: الحاكم بها و المدرك بالحقيقة، هو النفس و الوهم و العقل اثنان لها في الادراك و الحكم، ألا ان الوهم شديد العلاقة بالنفس، فالنفس تستعمله في غير المحسوسات، استعمالها ايّاه في المحسوسات، فيقع في الغلط و تعرف كذب الوهم، بان تساعد العقل في مقدمات ينتج نقيض حكمه مثلاً، يحكم بان كل موجود محسوس و يسلم ان للمحسوسات مبادئ، المحسوسات قبل المحسوسات، و ما يكون قبل المحسوسات، لا يكون محسوساً و كذا يسلم ان الوهم نفسه و افعاله موجودة و غير محسوسة و اذا وصل الى النتيجة، امتنع عن قبولها و من دفع عن القضايا الوهميّة، لا يكاد يقاوم نفسه حيث صارت منقادة له اشد الانقياد، م.

مجري الهندسيات شديدة الوضوح، لا يكاد يقع فيما اختلاف آراء، وأما في المعقولات الصرفة إذا حكمت احكام يخصّ المحسوسات فهي كاذبة يكذبُ العقل و يأتي بمقدّمات لا مُنازعة فيها بينهما و يولّفهما على صورة مقبولة عندهما، فينتج ما يناقض حكم الوهم و يكابر الوهم في الامتناع عن قبول التّجربة، بعد قبول المقدّمات و تأليف المتقضيّين ايّاهما لذاتها، و أحكام الوهم فيها هي المسّمات بالوهميّات الصّرفة.

و تلك المعقولات، أمّا امورٌ جزئيةٌ هي مبادئ المحسوسات، و أمّا امورٌ كليةٌ يعمّها و يعمّ غيرها و هو معنى قوله: «في امورٍ متقدّمة على المحسوسات او اعّم منها».

و يكون اجكامه عليها على وجهٍ يمتنعُ ان يكون عليها كالحكم بانّ كلّ موجود ذو وضع فأنّه يمتنع ان يكون بعض الموجودات كذلك و على وجهٍ يجبُ ان يكون في المحسوسات كذلك. فانّ كلّ محسوس يجبُ ان يكون ذا وضع، او يظنّ أنّها كذلك كالخلاء، فأنّه يظنّ انّ عدم الممانعة فيما بين المحسوسات المتعادلة خلأً.

قوله: «و لا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم»، اي: لا يكاد من دفع عن القول بالخلاء مثلاً ان يقاوم نفسه فيذهب الى خلاف ما يقتضيه و همه.

قوله: «على انّ ما يدفعه الوهم و لا يقبله اذا كان في المحسوسات فهو مدفوعٌ منكراً»، يُريد ما ذكرناه أولاً و هو مع أنّه باطلٌ شنيعٌ و ذلك لانّ احكام الوهم، مشهورة في الاكثر، لانه اقرب الى المحسوسات و اوقع في ضمائر الجمهور.

قوله: «و أمّا المأخوذات فمنها مقبولات، و منها تقريرات، و أمّا المقبولات من جملة المأخوذات فهي آراء مأخوذة عن جماعة من اهل التّحصيل او من نفرٍ او امام يحسنُ به الظنّ، و أمّا التّقريرات فإنّها المقدّمات مأخوذة بحسب تسليم المخاطب او التي يلزم قبولها، و الاقرار بها في مبادئ العلوم أمّا مع استنكار و يسمّى مُصادرات، و أمّا مع مسامحة ما و طيب نفس و يسمّى اصولاً موضوعة و لهذه موضع منتظر».

**القول:** هي أمّا ان تقبل و يحكم بها، و أمّا ان لا تقبل، بل يحكم بها لغرضٍ ما، و الاول



مقبولات اما عن جماعة كما من المشائين: ان للفلك طبيعة خامسة، او عن نفر كاصول الارصاد عن اصحابها، او عن نبي و امام كالشرايع و السنن، او عن حكيم كاحكام تُنسب الى بقراط كالطب، او عن شاعر كابيائ تورّد شواهد، او تكون مقبولة من غير ان يُنسب الى مقبول عنه كالامثال السائرة.

وقيل المأخوذات اما بتسليم ممن هو اعلى مرتبة و هو المقبولات، او ممن هو ادنى مرتبة و هو الموضوعات في مبادئ العلوم، او ممن هو مقابل و هو الواقعة في المُجادلات، و الاخيران هما التقريرات و الباقي ظاهر.

قوله: «و اما المظنونات فهي اقاويل و قضايا و ان كان يستعملها المحتج بها جزماً فانه انما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن، من دون ان يكون جزم العقل منصرفاً عن مقابلها، و صنف من جملتها المشهورات بحسب بادي الرأي غير المتعقب و هي التي تغاوص الذهن فيشغله عن ان يفتن الذهن لكونها مظنونة او كونها مخالفة للشهرة الى ثاني الحال و كان النفس يذعن لها في اول ما يطّلع عليها، فان رجعت الى ذاتها عاة الاذعان ظناً او تكذيباً. و اعني بالظن ههنا ميلاً من النفس مع شعوره بامكان المقابل و من هذه المقدمات قول القائل: انصر اخاك ظالماً او مظلوماً، و قد يدخل المقبولات في المضمونات اذا كان الاعتبار من جهة ميل نفس يقع هناك مع شعور بامكان المقابل».

قد ذكرنا في صدر الكتاب ان الظن قد يُطلق<sup>١</sup> بازاء اليقين على الحكم الجازم المطابق الغير المستند الى علته، كاعتقاد المقلد و على الجوازم الغير المطابق اعني الجهل المركب، و على غير الجازم الذي يرجح فيه حدّ طرفي التقيض على الآخر، مع تجويز الطرف الآخر جميعاً، و يطلق تارة على الاخير من هذه الاقسام وحده و هو المسّى بالظن الصّرف و المظنونات المذكورة ههنا من هذا القبيل، لا غير في نفس الامر و ان كان المستعمل اياها في الحجج الخطائية يصرح بالجزم بها و لا يتعرّض لتجويز مقابلاتها، و

١ - قوله: «ان الظن قد يُطلق»، ان الظن يُطلق على المعنيين: الاول على مقابل اليقين و بهذا المعنى، يشمل الاعتقاد و الجهل المركب و الظن الصّرف. الثاني على غير الجازم الراجح و هو الظن، م.

المرجح قد يكون شهرة حقيقية وقد يكون استناداً الى صادق وقد يكون غير ذلك.  
والاول يُعرف بالمشهورات في بادی الرأي والثاني هو المسمى بالمقبولات وهما  
قسمان مفردان باعتبار غير ما يعتبر في المظنونات الصرفة وان كانا يدخلان تحت  
المظنونات، اي من حديث يصدق عليها ما يعتبر في المظنونات، واما القسم الثالث وهو  
الذي يكون المرجح فيه غير ذلك، فهو المظنون المطلق ويدخل فيه التجريبات الاكثرية  
وما يناسبها من المتواترات والحدسيات، اعني غير اليقينية منهما.  
وقد اورد الشيخ في مثال، القسم الاول، قوله: أنصر اخاك ظالماً او مظلوماً والمشهور  
الحقيقي، ما يقابله بوجه وهو ان يقال: ان تنصر الظالم، وان كان اخاك، وقد يتقابل  
حكمان مظنونان باعتبارين كما يقال: فلان الذي من داخل الحصن يكلم الخصوم المقابلة  
من خارج جهراً خائئاً، فانه مظنون من حيث أنه يتكلم مع الخصوم ويؤكد اثبات تكلمه  
معهم، كون ذلك جهراً ونقيضه مظنون ايضاً من حيث أنه يتكلم جهراً اذ لو كان خائئاً لا  
خفي كلامه.

قوله: «و اما المُشَبَّهات<sup>١</sup> فهي التي تشبه شيئاً من الاوليات وما معها او المشهورات و

١ - قوله: «و اما المُشَبَّهات» اما المُشَبَّهات في قضايا تشبيه الاوليات او المشهورات، والتي  
تشبه الاوليات تقع في المغالطات، والتي تشبه المشهورات تقع في المشاغبات، وهي اي  
الاشتباه على تأويل المشابهة، اما من حيث اللفظ او المعنى، والذي من جهة اللفظ ستة اقسام،  
لأنه اما في اللفظ المفرد، او المركب، والذي في المفرد ثلاثة اقسام لأنه اما ان يكون من مادة  
اللفظ، او صورته، او عوارضه، اما الذي من المادة فانما يكون بحسب اختلاف معاني اللفظ،  
اختلافاً ظاهراً كما اذا كان اللفظ مشتركاً كاشتراك العين بين الباصرة والينبوع، او ختلافاً خفياً  
كما اذا كان حقيقة في بعضها ومجازاً في البعض الآخر كالنور فانه حقيقة في الكيفية المبصرة  
مجازاً في الحق، واما الذي من الصورة اي الهيئة التصريفية فكاشتراك المضارع والفاظ العقود،  
واما الذي من العوارض فكلاعراب والبناء والتشديد والتخفيف، والذي في المركب ايضاً  
ثلاثة لأنه اما في نفس التركيب كما ذكره، او في وجود المركب وعدمه فيظن المركب غير  
مركب، كما يقال: الخمسة زوج وفرد، فيظن عدم التركيب فيعتقد كون الخمسة موصوفة  
بالزوجية والفردية او يظن غير المركب مركباً كما يقال: زيد شاعر طيب ماهر، فيظن التركيب

لا تكون هي هي بأعيانها و ذلك الاشتباه يكون اما بتوسط اللفظ و اما بتوسط المعنى، و الذى يكون بتوسط اللفظ فهو ان يكون اللفظ فيهما واحداً و المعنى مختلفاً، و قد يكون المعنى مختلفاً بحسب وضع اللفظ فى نفسه، كما يكون فى المفهوم من لفظ العين، و ربما خفى ذلك جداً كما يخفى فى التور اذا اخذتارة بمعنى المبصر و آخر بمعنى الحق عند العقل و قد يكون بحسب ما عرض للفظ فى تركيبه اما فى نفس تركيبه كقول القائل: غلام حسن - بالسكونين -

او بحسب اختلاف دلالات حروف الصلات فيه التى لا دلالات لها بانفرادها، بل انما تدل بالتركيب و هى الادوات باصنافها، مثل ما يقال: ما يعلم الانسان، فهو كما يعلمه، فتارة هو يرجع الى ما يعلم و تارة الى الانسان، و قد يكون بحسب ما يعرض للفظ من تعريفه و قد يكون على وجه آخر قد بين فى موضع آخر من حقها ان تطول فيها الفروع و تكثر.

و اما كائن بحسب المعنى، مثل ما يقع بحسب ايهام العكس، مثل ان يؤخذ كل ثلج ابيض فيظن ان كل ابيض ثلج، وكذلك اذا اخذ لازم الشئ بدل الشئ، فيظن ان حكم اللازم حكمه مثل ان يكون الانسان يلزمه ان يتوهم و يلزمه انه مكلف مخاطب فيتوهم ان كلما له وهم و فطنة، ما فهو مكلف، وكذلك اذا وصف الشئ بما وقع منه على سبيل العرض مثل الحكم على السقمونيا، بانه مبرد اذا اشبه ما يبرد من جهة وكذلك اشياء اخرى تشبه هذه، و بالجملة كل ما يروج من القضايا على انه بحال يوجب تصديقاً لانه يشبه او يناسب شبيه<sup>١</sup> لما هو بتلك الحال او قريب منه فهذه هى المشبهات اللفظية و المعنوية و قد بقيت المحيالات.

التى تشبه الاوليات فقد تقع فى المغالطات، و التى تشبه المشهورات، فقد تقع فى المشاغبات، و هى اما لفظية و اما معنوية، و اللفظية ستة هى التى تقع بسبب الاشتراك اما

فيعتقد انه شاعر، و اما الاشتباه من جهة المعنى فاما ان يتعلق القضايا المفرد، او المركبة، و الاول اما ان يتعلق بطرف القضية و ايهام العكس او بالنسبة بينهما و هو سوء اعتبار الحمل، او باحد طرفيها و هو اخذ غير الطرف طرفاً كاخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، و الثانى اربعة اقسام سيجى ذكرها فى آخر المنطق، م. ١ - او مناسب، خ ل.

فى اللفظ المفرد بحسب جوهره كالعين، او بحسب احواله الداخلة فيه كالتصارييف، او العارضة له من خارج كالاعجام، واما للمركب فى تركيبه الذى يمكن ان يحمل على معنيين، او فى وجود التركيب و عدمه فظنّ المركب غير المركب، او غير المركب مركباً. وقد ذكر الشيخ ههنا ثلاثة اوجه؛ احدها ان يكون المعنى مختلفاً بحسب جوهر اللفظ المفرد و قسمه الى ظاهر كالعين و خفى كالنور، و ثانيها ما يقع بحسب التركيب و هو القسم الرابع و قسمه الى ما يختلف بسبب خذف العوارض التى لم تحذف، لما كان مشتملاً كقولنا: غلام حسن - بالسكونين - فان الغلام، يُمكن ان يكون مضافاً الى حسن و يمكن ان يكون موصوفاً به و يتميز احدهما عن الآخر عند التحريك، و الى ما ليس كذلك، كما هو بحسب اختلاف دلائل الصّلات، و ثالثها ما يكون بحسب التصريف اللفظ، و هو القسم الثانى من الستة المذكورة. و اشار بقوله: «و قد يكون على وجوه أُخرى» الى باقى الاقسام.

وامّا المعنويّة، فقد يكون جميعها بحسب ما يذكر فى المغالطات سبعة و ينقسم الى ما يتعلّق بالقضايا المفردة و الى ما يتعلّق بالمؤلّفة و الاول ثلاثة، اولها ايهام العكس كقولنا: كلّ ابيض ثلج، لانّ الثلج ابيض، و ثانيها سوء اعتبار الحمل كقولنا: الشئ موجودٌ مطلقاً لكونه موجوداً بالقوة مثلاً، و ثالثها اخذ ما بالعرض، مكان ما بالذات و هو يكون بان يؤخذ لازم الشئ او ملزومه، او عارضه او معروضه بدله فمثال ما يؤخذ الموضوع بدله قولنا: كلّ ذى وهم مكلفٌ، لانّ الانسان مكلفٌ و ذو وهم، و مثال ما يؤخذ عارض المحمول بدله قولنا: السقمونيا يبرد، لانه يزيل المسخن و يعرض لمزيل المسخن، ان يبرد فاذن قد وصف بما وقع منه على سبيل العرض، اذا شبه المبرد بالذات من جهة التبرّد الحاصل معها.

و الشيخ اقتصر من هذه الثلاثة على اثنين، و الاربعة التى لم يذكرها هى المتعلقة بالمؤلّفة و هى جمع المسائل فى المسئلة و وضع ما ليس بعلة علّة، و المصادرة على المطلوب، و سوء التركيب، سيجى ذكرها.

قوله: «و بالجملة كلّ ما يروّج من القضايا على انه بحال يوجب تصديقاً لانه شبهه او مناسب لما هو بتلك الحال او قريب منه»،

يُشير الى السبب الجامع لجميع انواع الغلط وهو عدم التمييز بين ما هو هو وبين ما هو غيره.

قوله: «و اما المُخيلات فيه قضايأ يُقال: قولاً فيؤثر في النفس تأثيراً عجبياً من قبض او بسط و ربما زاد على تأثير التصديق و ربما لم يكن معه تصديق، مثل ما يفعل قولنا و حكمنا في النفس ان العسل مرة مهوَّعة على سبيل محاكاته للمرة فتأباه النفس و تنقبض عنه، و اكثر الناس يقدّمون و يحجمون على ما يفعلونه و عمّا يذرونه اقداماً و احجاماً صادراً عن هذا النحو من حركة النفس لا على سبيل الرؤية و لا الظن، و المصدقات من الاوليات و نحوها و المشهورات قد تفعل فعل المُخيلات من تحريك النفس او قبضها و استحسان النفس لورودها عليها لكنّها يكون اوليّة و مشهورة باعتبار و مخيلة باعتبار، و ليس يجب في جميع المخيلات ان يكون كاذبة كما لا يجب في المشهورات و ما يخالف الواجب قبوله، ان يكون لا محالة كاذباً، و بالجملة التخيل المحرّك من القول متعلّق بالتعجب منه اما لجودة هيئته او قوّة صدقه او قوّة شهرته او حسن محاكاته لكنّا قد نخصّ باسم المخيلات ما يكون تأثيره بالمحاكاة و بما يحرك النفس من الهيئة الخارجة عن التصديق».

**اقول:** الناس للتخيل اطوع منه للتصديق و لذلك قال الشيخ: «واكثر الناس يقدّمون و يحجمون على ما يفعلونه و عمّا يذروه اقداماً و احجاماً صادراً عن هذا النحو» و لاجله ما يُفيد الاشعار في الحروب و عند الاستمache و الاستعطاف و غيرها، و التخيل اما يقتضيه اللفظ فقط لجزالته و هو لجودة هيئته، و اما يقتضيه المعنى فقط و هو لقوّة صدقه او شهرته، و اما يقتضيه امر آخر و هو حسن المحاكاة فان سبب تحريك النفس فيه هو الهيئة الخارجيّة عن التصديق، و المحاكاة الحسنة قد تكون بمجرد المطابقة و قد تكون بتحسين الشيء و قد تكون بتقبيحه.

قوله: «تذنب و نقول: ان اسم التسليم يقال على احوال القضايا من حيث توضع وضعاً و يحكم بها حكماً كيف ما كان فربما كان التسليم من العقل الاول و ربما كان من اتفاق الجمهور و ربما كان من الخصم».

**القول:** فسر التسليم بأنه حال القضية من حيث يوضع وضعاً وهذا الوضع هو بالمعنى  
الاعم من التسليم كما ذكرناه في أول الكتاب، وظهر منه أنه ليس على ما ذهب اليه الفاضل  
الشارح من أن الوضع هو تسليم الجمهور و التسليم هو تسليم شخص ما.

## النَّهْجُ السَّابِعُ و فِيهِ الشَّرُوعُ فِي التَّرْكِيبِ الثَّانِي لِلْحَجَجِ<sup>١</sup>

١ - قوله: «و فِيهِ الشَّرُوعُ فِي التَّرْكِيبِ الثَّانِي الَّذِي لِحَجَجٍ»، الحججُ يتركَّبُ أولاً من المُفْرَدَاتِ وَ هِيَ الْمَوْضُوعَاتُ وَ الْمَحْمُولَاتُ، وَ ثَانِياً مِنَ الْقَضَايَا، فَتَرْكِيبُهَا مِنَ الْمُفْرَدَاتِ تَرْكِيبٌ لَهَا أَوَّلًا، وَ لَمَّا فَرِغَ فِي الْإِنْتِاجِ الْمُتَقَدِّمَةِ شَرَعَ فِي التَّرْكِيبِ الثَّانِي فَقَوْلُهُ: «فَلَا يَكُونُ فِي حُكْمِهَا» أَيْ: لَا يَكُونُ فِي حُكْمِ قَضِيَّةٍ وَاحِدَةٍ احْتِرَازُ عَنِ الشَّرْطِيَّةِ فَإِنَّهَا مُرَكَّبَةٌ مِنَ الْقَضَايَا لَكِنَّهَا فِي حُكْمِ قَضِيَّةٍ وَاحِدَةٍ وَ الْقَضَايَا ثَلَاثَةٌ أَقْسَامٌ: أَحَدُهَا يَرْجِعُ فِيهَا إِلَى التَّسْلِيمِ وَ الْقَبُولِ كَالْأَوَّلِيَّاتِ وَ ثَانِيهَا مَا لَا يَرْجِعُ فِيهَا إِلَى التَّسْلِيمِ وَ الْقَبُولِ أَصْلًا وَ هِيَ الْمَطَالِبُ الْكُسْبِيَّةُ وَ ثَالِثُهَا مَا يَرْجِعُ فِيهَا إِلَى التَّسْلِيمِ وَ الْقَبُولِ وَلَكِنْ إِذَا التَّفَتُّ وَ حَقَّقَتْ لَا يَرْجِعُ فِيهَا إِلَيْهِ كَالْمَشْهُورَاتِ وَ الْمَقْبُولَاتِ، فَإِنَّهُ إِنْ سَلِمْتَ بِحَسَبِ الشَّهْرَةِ وَ الْإِعْتِقَادِ، لَكِنْ إِذَا جَرَّدَ النَّظَرَ إِلَيْهَا وَ لَوْ حَظَّتْ بِالْعَقْلِ الصَّرْفَ لَمْ يَسْلَمْ، وَ الْأَوَّلُ لَا يَطْلُبُ الْحُجَّةَ بِخِلَافِ الْآخَرِينَ فَمَا يَحْتَجُّ إِلَيْهِ مَا شَاءَ لَا مَرْجُوعَ فِيهِ إِلَى الْقَبُولِ وَ التَّسْلِيمِ كَالنَّظَرِيَّاتِ أَوْ شَيْءٍ يَرْجِعُ فِيهِ إِلَيْهِمَا لَكِنْ لَا يَرْجِعُ كَالْمَشْهُورَاتِ وَ الْمَقْبُولَاتِ فَإِنَّهَا إِنْ سَلِمْتَ بِحَسَبِ الشَّهْرَةِ وَ إِذَا التَّفَتُّ الْإِعْتِقَادَ لَكِنْ إِذَا جَرَّدَ النَّظَرَ إِلَيْهَا وَ لَوْ حَظَّتْ بِالْعَقْلِ الصَّرْفَ لَمْ يَسْلَمْ، وَ الْأَوَّلُ لَا يَطْلُبُ بِالْحُجَّةِ بِخِلَافِ الْآخَرِينَ، فَمَا يَحْتَجُّ إِلَيْهِ مَا شَاءَ لَا مَرْجُوعَ فِيهِ إِلَى الْقَبُولِ وَ التَّسْلِيمِ كَالنَّظَرِيَّاتِ أَوْ شَيْءٍ يَرْجِعُ فِيهِ إِلَيْهِمَا، لَكِنْ لَا يَرْجِعُ كَالْمَشْهُورَاتِ وَ أَصْنَافٍ مَا يَحْتَجُّ بِهِ ثَلَاثَةٌ لِأَبْدَانٍ يَكُونُ بَيْنَ الْحُجَّةِ وَ الْمَحْتَجِّ عَلَيْهِ تَنَاسُبٌ وَ أَلَّا لَا مَتْنَعُ اسْتِفَادَةٍ مَعْرِفَتِهِ مِنْهُ وَ حِينَئِذٍ أَمَّا أَنْ يَشْتَمِلَ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ أَوَّلًا فَإِنْ اشْتَمَلَ فَالْمَشْتَمَلُ أَنْ كَانَ الْمَطْلُوبُ، فَهُوَ الْاسْتِقْرَاءُ إِذَا الْمَطْلُوبُ كُلُّيَّ أَمَّا أَنْ يَثْبُتَ يَتَحَقَّقُ الْحُكْمُ فِي جُزْئِيَّاتِهِ وَ الْكُلِّيَّ مَشْتَمَلٌ عَلَى الْجُزْئِيَّاتِ كَقَوْلِنَا: كُلُّ حَيَوَانَ يَحْرُكُ فَكَهَذَا الْإِسْفَلُ عِنْدَ الْمَضْعِ، فَإِنَّهُ يَسْتَفَادُ مِنْ ثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي الْجُزْئِيَّاتِ الَّتِي وَقَعَ الْاسْتِقْرَاءُ فِيهَا، وَ إِنْ كَانَ الْحُجَّةُ فَهُوَ الْقِيَاسُ وَ ذَلِكَ ظَاهِرٌ، وَ إِنْ لَمْ يَشْتَمِلْ أَحَدُهَا عَلَى الْآخَرِ فَلَا يَبْدَأُ أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ ثَالِثٌ يَشْتَمِلُ عَلَيْهِمَا وَ أَلَّا لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا تَنَاسُبٌ مَفِيدٌ لِلْعِلْمِ بِالْمَطْلُوبِ تَنَاسُبٌ مَفِيدٌ لِلْعِلْمِ بِالْمَطْلُوبِ وَ هُوَ التَّمَثِيلُ فَإِنَّ الْعِلَّةَ الْجَامِعَةَ تَشْتَمِلُ عَلَى حُكْمِ الْأَصْلِ وَ هُوَ الْحُجَّةُ وَ هُوَ عَلَى حُكْمِ النَّوعِ وَ هُوَ الْمَطْلُوبُ وَ أَمَّا قَالِ أَصْنَافُ الْحُجَّةِ دُونَ أَنْوَاعِهَا لِأَنَّ الْحُجَّةَ الْوَاحِدَةَ قَدْ تَكُونُ قِيَاسًا وَ اسْتِقْرَاءً بَاعْتِبَارَيْنِ، كَالْقِيَاسِ الْمَقْسَمِ وَ قَدْ يَكُونُ قِيَاسًا وَ تَمَثِيلًا بَاعْتِبَارَيْنِ، كَمَا فِي التَّمَثِيلَاتِ وَ

**اقول:** التركيب الاول للقضايا، والثاني لما يتركب عنها ولا يكونى حكمها وهى الحُجج.

### \* اشارة الى القياس والاستقراء والتمثيل \*

«اصناف ما يحتج به فى اثبات شىء لا رجوع فيه الى القبول والتسليم او فيه رجوع اليه لكنه لم يرجع اليه ثلاثة: احدها القياس، والثاني الاستقراء وما معه، والثالث التمثيل وما معه».

**اقول:** كُلُّ حجةٍ فهى انما يتألف عن قضايا و يتَّجهُ الى مطلوبٍ يستحصل بها ولا يمكن ان يكون كُلُّ قضيةٍ مطلوبة بحجةٍ والا لتسلسل او دار فلا بُدَّ من الانتهاء الى قضياً ليس من شأنها ان تكون مطلوبة، بل هى المبادئ للمطالب وهى التى يرجع فيها الى القبول والتسليم مما عددناه فى النهج المتقدم قبولاً اما واجباً كما فى الاوليات وما ذكر معها، او غير واجبٍ كما فى المقبولات او ما يجرى مجريها، وتسليماً اما حقيقياً كما فى الدائعات، او غير حقيقي كما فى المسلّمات فى بادية الرأى.

و جميعها قد يكون كذلك على الطلاق كالاوليات المشهورة، وقد يكون بحسب اعتبار ما كالدائعات الصرفة التى تكون باعتبار الشهرة مقبولة مسلمة غنيّة عن البيان فهى

هو ما اذا كان العلة قطعية فيكون حينئذ معنى القياس هكذا: كلما تحققت العلة، تحقّق الحكم فى الفرع، لكنّ اللغة متحققة فى الفرع فيتحقّق الحكم فيه وعلى هذا يكون ذكر الاصل حشواً. فقوله: «و كنوع من التمثيل»، عطف على قوله: «كالقياس المقسم»، ألا أنّ هذا تشبيه لجزئى و ذلك تشبيه كأنه قال الحجة قد تكون قياساً باعتبارٍ واستقراءً باعتبارٍ، كما قد يكون قياساً باعتبارٍ وتمثيلاً باعتبارٍ.

و المراد بالمثال فى قوله: «ذكر المثال حشو هو الاصل» لانه واقع فى التمثيل مثلاً كما يقال: الجسم مؤلف فيكون محدثاً كالبيت لكن الاستقراء و التمثيل اذا اطلقا اى لم يقيّد الاستقراء بالتأم و التمثيل بقطعية العلة لم يصدق على القياس. و فسر الامام ما مع التمثيل بما يستعمله الجدليون من الحاق الغائب بالشاهد بواسطة الطرد و العكس و السبر و التقسيم و هو التمثيل نفسه، م.



بذلك الاعتبار مبادٍ للجدل و باعتبار الحق غير مقبولة و لا مسلمة مسلمة بل محتاجة الى بيان يحكم بكونها مسحقة اما للقبول و التسليم او للرد و المنع و هى بذلك الاعتبار مسائل من العلوم، و لا يلتفت عند الاعتبار الثانى الى كونها مقبولة مسلمة باعتبار الاول، فاذن كل ما هو مطلوب بحجة فهو اما شى لا مرجوع فيه الى القبول و التسليم، او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه و كل حجة فانما هى حجة بالقياس الى شىء هو كذلك، و اصناف الحجج ثلاثة و ذلك لان الحجة و المطلوب لا يخلوان من تاسي ما ضرورة، و الا لا تمتنع استلزام احدها الآخر فذلك التناسب يكون ما باشتمال احدها على الآخر، او بغير ذلك، فان كان بالاشتمال، فلا يخلو اما ان تكون الحجة هى المشتملة على المطلوب و هو القياس، او بالعكس و هو الاستقراء و ان لم يكن الاشتمال فلا بد من ان يشملها ما به يتناسبان و هو التمثيل.

و اما قال: و اصناف الحجج، و لم يقل و انواعها لان الحجة الواحدة، قد تكون قياساً باعتبار و استقراء باعتبار كالقياس المقسم الذى هو الاستقراء التام و كنوع من التمثيل يكون بالحقيقة برهاناً و يكون ذكر المثال فيه حشواً، لكن الاستقراء و التمثيل اذا اطلقا لم يقعا على ما يجرى منهما مجرى القياس فى افادة اليقين. و ما مع الاستقراء الذى ذكره الشيخ هو ما يلحق بالاستقراء و يشبهه مما لا يقع فى المباحرة العلمية و ذلك لان الاستقراء الذى يستوفى الاقسام حقيقة، اعنى: التام فقد يقع فى البراهين، و الذى يدعى فى الاستيفاء و يؤخذ على انه مستوفى بحسب الشهرة، فقد يقع فى الجدل، و ما عدهما مما يخيّل انه يشتمل على اكثر الاقسام و لا يدعى فيه الاستيفاء فهو ليس بالاستقراء، بل يلحق به و يستعمل فى سائر الصناعات و ما مع التمثيل فكالقياس الاقترانى و كالتمثيلات الخالية عن الجامع، اذ هى ليست بتمثيل فى الحقيقة، بل بحسب الظن و الفاضل الشارح فسر ما مع الاستقراء بالاستقراء التام و هو قسم منه و ما مع التمثيل بما يستعمله الجدليّون و هو التمثيل نفسه.

قوله: «و اما الاستقراء<sup>١</sup> فهو الحكم على كلّى بما وجد فى جزئياته الكثيرة مثل حكمنا

١ - قوله: «اما الاستقراء»، اذا حمل كلّى على كلّى لوجوده فى الجزئيات فان جعلنا الكلّى

بأن كل حيوانٍ يحرّك عند المضغ فكّه الاسفل استقراءً للنّاس و الدّواب و الطّير، و الاستقراء غير موجب للعلم الصّحيح، فأنّه ربّما كان ما لم يستقرّه، بخلاف ما استقرّه مثل التّمساح في مثالنا، بل ربّما كان المختلف فيه و المطلوب بخلاف حكمه<sup>١</sup> جميع ما سواه».

**اقول:** القياس و الاستقراء يختلفان بتبادل الاصغر و الاوسط، فالقياس ان تقول: كلّ انسان و فرس و طائر حيوانٌ و كلّ حيوان يحرّك فكّه الاسفل. و الاستقراء ان تقول: كلّ حيوانٍ امّا انسانٌ او فرسٌ او طائرٌ و كلّها يحرّك فكّه الاسفل، فلا خلل فيه يقع من جهة الصّغرى، و الاستقراء عى الحصر تامٌ و غيره ناقصٌ، و الاسم مطلقاً على الناقص و الّذى يبيّنه الشّيخ و هو لا يفيد غير الظّن فاستعماله فى البرهان مغالطة و فى الجدل ليس بمغالطة و لا يمنع الّا بايراد التّقص، و ما فى الكتاب ظاهرٌ.

قوله: «و امّا التّمثيل فهو الّذى يعرفه اهل زماننا بالقياس و هو ان يحاول الحكم على الشّيء بحكم موجود فى شبهه و هو حكمٌ على جزوى بمثل ما فى جزوى آخر، يوافقه فى معنى جامع، و اهل زماننا يسمعون المحكوم عليه فرعاً و الشّبيه اصلاً و ما اشتركا فيه معنى و علة، و هذا ايضاً ضعيف و اكّده ان يكون الجامع هو السّبب او العلاقه لكون الحكم افى المسمّى اصلاً».

**اقول:** بعض المتكلّمين و الفقهاء يستعلمون التّمثيل، امّا المتكلّمون ففى مثل قولهم: للسماء محدثٌ لكونه متشكّلاً كالبيت و يسمّون البيت و ما يقوم مقامه شاهداً و السماء غالباً و المتشكّل معنى و جامعاً و المحدث حكماً، و لا يبدّ فى التّمثيل التّام من هذه الاربع، و الفقهاء لا يخالفونهم الّا فى اصطلاحات.

و اذا ردّ التّمثيل الى صورة القياس، صار هكذا السماء متشكّل و كل متشكّل فهو محدث كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى و اردته انواع التّمثيل ما اشتمل على جامعٍ

---

الاول اكبر و الثّانى اوسط و الجزئيات اصغر، كان قياساً و ان جعلنا الكلّى الثّانى اصغر و الجزئيات اوسط، فهو استقراء، فالقياس و الاستقراء مختلفان بتبادل الاصغر و الاوسط يظهر من المثالين المذكورين، م.

١ - حكم، خ ل.

عدمي، ثم ما خلا عن الجامع، واجودها ما كان الجامع فيه علة للحكم و يشبتون تعليله به تارةً بالطرد والعكس و هو التلازم وجوداً<sup>١</sup> و عدماً و هو مع أنه يقتضى كل واحدٍ منهما علةً للأخرى، لا يجدى بطلان، لأن التلازم لو صح، لما وقع فى ثبوت الحكم فى الفرع تنازع، و تارةً بالتقسيم و السبر و هو ان يقال: تعليل الحكم اما بكون البيت متشكلاً او بكونه كذا و كذا، ثم يسبر فلا يوجد معللاً بشيء من الاقسام الا بكونه متشكلاً فيلعل به وهم يطالبون اولاً بكون الحكم معللاً، و ثانياً بحصر الاقسام، و ثالثاً بالسبر فى المزدوجات الثانية فما فوقها ممّا يمكن.

و لو سلم الجميع، لما أفاد اليقين ايضاً لأن الجامع، ربما يكون علة للحكم فى الاصل كونه اصلاً دون الفرع، او ربما انقسم الى قسمين يكون احدهما علة للحكم اينما وقع دون الثانى و قد اختصّ الاصل بالاول.

ثم ان صح كون الجامع علة للفرع، كان الاستدلال به برهاناً و التمثيل بالاصل حشواً و موضع استعمال التمثيل، الخطابة ثم الشعر و يسمى فى الخطابة اعتباراً و المنهج منه بسرعة برهاناً.

قوله: «و اما القياس، فهو العمدة و هو قول مؤلف من اقوال، اذا سلم ما اورد فيه من القضايا، لزم عنه لذاته قول آخر».

القياس، قد يكون بالفاظ مسموعة، و قد يكون بافكار ذهنية و كذلك القول، فالقول المسموع، جنس للقياس المسموع و الذهني للذهني و قد يورد الدال على الجنس

١ - قوله: «و هو التلازم وجوداً» و هو ثبوت الحكم عند ثبوت المعنى الجامع، فان كان المتلازمان جزئيين، لم يفد و ان كانا كليين فلو اقتضا عليه الجامع للحكم، لاقتضاء عليه الحكم للجامع لأن كل واحدٍ منها، يلازم الآخر وجوداً و عدماً فيكون كل واحدٍ منهما علة للآخر و هو محال، و مع ذلك لا فائدة فيه لعدم النزاع فى تحقق الحكم لثبوت المعنى حينئذٍ و ايضاً الاستدلال دورى ليتوقف كلية التلازم على ثبوت الحكم فى الفرع لثبوت المعنى فلو اثبت الحكم فى الفرع بالتلازم الكلى، يلزم الدور، م.

بالاشتراك او التشابه في حدّ ما هو كذلك<sup>١</sup> والقول الواحد الذي يلزم عنه قول كالقضية المستلزمة لعكسها ليس بقياس، فالقياس هو المؤلف من الاقوال.

وليس من شرط القياس ان يكون ما اورد فيه مسلماً - كما سيصرّح به الشيخ - بل من شرط كونه قياساً كونه بحيث اذا سلّم ما اورد فيه لزم عنه النتيجة.

فان المورد في الخلف لا يكون مسلماً أصلاً والقول اللازم انما يتبع الاقوال في الصدق دون الكذب - كما مرّ في باب العكس -

وقوله: «لزم عنه»، يشتمل ما يلزم لزوماً بينا كما في القياسات الكاملة و ما يلزم لزوماً غير بين كما في غيرها.

قوله «لذاته»، يفيد انها لا تستلزم القول الآخر لاضمارها على قول لم يصرّح به او يكون بعضاً في قوّة قول آخر، بل لكونها تلك الاقوال فحسب و اما الاقوال التي يلزم عنها قول بشرط اضمار قول آخر - كما سيأتي في قياس المساواة - و اما التي يلزم عنها قول لكون بعضها في قوّة قول آخر، فكما لو قلنا الجسم ممكن و الممكن محدث فالجسم ليس بقديم و انما لزم عنها ذلك لكون الثاني منهما في قوّة قولنا: الممكن ليس بقديم.

و قد يزداد في هذا الحدّ قيدان آخران، فيقال: قول آخر متعيّن اضطراراً، و فائدة قيد التّعيين ان قولنا في الكشل الاول - مثلاً - لا شيء من الحجر بحيوان و كلّ حيوان جسم، ليس بقياس، اذ لا يلزم عنه قول يكون الحجر فيه موضوعاً، مع انه يلزم عنه قول آخر و هو قولنا: بعض الجسم ليس بحجر. و فائدة قيد الاضطرار ان بعض الاقوال، قد يلزم عنها قول في بعض الموادّ، دون بعض، كما اذا اقترن قولنا: لا شيء من الفرس بانسان تارة بقولنا: و كلّ انسان ناطق و تارة بقولنا: و كلّ انسان حيوان، فانه يلزم عن الاول لا شيء من الفرس بناطق، و لا يلزم عن الثاني مثل ذلك، فلا يكون ذلك اللزوم ضرورياً. و فرق

١ - قوله: «و قد يورد الدّال على الجنس بالاشتراك او التشابه في حدّ ما هو كذلك»، اي لما كان القول، يقال على المسموع و على المعقول كما ان القياس يقال عليهما، جاز ان يذكر في حدّه و انما احتيج الى ذلك، لان القياس المعقول يكفي اذا كان المطلوب برهاناً و اما الازبعة الأخرى فهي محتاجة الى القياس المسموع، م.

بين ما يلزم لزوماً ضرورياً عنها<sup>١</sup> و بين ما يلزم عنها قول ضروري، فالمراد هو الاول فان من الاقيسة ما يلزم عنها قول ممكن و لكن لزوماً ضرورياً.

يقوله: «و اذا اوردت القضايا في مثل هذا الشيء الذي يسمى قياساً او استقراء او تمثيلاً سميت حينئذ مقدمات، و المقدمة صارت جزء قياس او حجة، و اجزاء هذه التي تسمى مقدمة الذاتية التي تبقى بعد التحليل الى الافراد الاول التي لا يتركب القضية من اقل منها تسمى حينئذ حدوداً، و مثال ذلك كل «ج»، «ب»، و كل «ج»، «ا» يلزم منه أن كل «ج»، «ا»، كل واحد من قولنا<sup>٢</sup> - كل «ج»، «ب» و كل «ب»، «ا» مقدمة، و «ج» و «ب» حدود.

و قولنا و كل «ج»، «ا» نتيجة و المركب من المقدمتين على نحو ما مثلناه، حتى لزم عنه هذه النتيجة هو القياس، و ليس من شرطه ان يكون مسلّم القضايا، حتى يكون قياساً بل من شرطه ان يكون بحيث اذا سلّمت قضاياها، لزم عنها قول آخر فهذا شرطه في قياسيته فربما كانت مقدماته غير واجبة التسليم و يكون القول فيها قياساً لانه بحيث لو سلّم ما فيه على غير واجبه، كان يلزم عنه قول آخر.

اكثره ظاهر. و انما قال: «و اجزاء هذه التي تسمى مقدمة التي تبقى بعد التحليل»، لان المقدمة قد تشتمل على اجزاء لفظية زوائد تجري مجرى المحشوّ، فلا تكون هي ذاتية، و من الذاتية، ما لا يبقى بعد التحليل و هو الصورية كالرابة و الجهة و حرف السلب و جميع ذلك ليست بحدود بل الحدود هي الذاتية الباقية بعد التحليل الى اجزاء القضية و انما سميت «حدوداً» لانها تشبه حدود النسب المذكورة في الرياضيات و هي الاركان التي تقع النسبة بينها.

### \* اشارة خاصة الى القياس \*

- ١ - قوله: «و فرق ما بين ما يلزم لزوماً ضرورياً عنها» جواب سؤال و هو النقض بالمقدمات الممكنة، فانه لا يلزم منها ضروري و الجواب ان المراد اللزوم الضروري، لا اللازم الضروري، م.
- ٢ - «قولينا» خ، ل.

«و القياس على ما حققناه، نحن على قسمين: اقترائي واستثنائي، فالاقترائي، هو الذي لا يتعرض فيه التصريح باحد طرفي التقيض الذي فيه النتيجة بل كما يكون فيه بالقوة مثل ما اوردنا في المثال المذكور، و اما الاستثنائي، فهو الذي يتعرض فيه للتصريح بذلك مثل قولك: ان كان عبدالله غيباً، فهو لا يظلم، لكنه غني فهو اذن لا يظلم، فقد وجدت في القياس احد طرفي التقيض الذي فيه النتيجة بعينها. و مثل ذلك قولك: ان كانت هذه الحمى حمى يوم، فهي لا تغير النبض تغيراً شديداً لكنها غيرت النبض تغيراً شديداً فينتج أنها ليست حمى يوم فتجد في القياس احد طرفي التقيض الذي فيه النتيجة و هو نقبض النتيجة، والاقترائيات قد تكون من حمليات ساذجة، و قد تكون من شرطيات ساذجة و قد تكون مركبة منهما والتي يكون من شرطيات ساذجة، فقد تكون من متصلات ساذجة، و قد تكون من منفصلات ساذجة، و قد تكون مركبة منهما.

فاما عامة المنطقين، فانهم تنبهوا للحمليات فقط و حسبوا ان الشرطيات لا يكون الاستثنائية فقط، و نحن نذكر الحمليات باصنافها، ثم نتبعها ببعض الاقترائيات الشرطية التي هي اقرب الى الاستعمال و اسد علوقاً بالطبع، ثم نتبعها بالاستثنائيات، ثم نذكر بعض الاحوال التي يعرض للقياس و قياس الخلف. و تقتصر في هذا المختصر على هذا.

المنطقيون، قسموا القياس الى ما يتألف من حمليات او شرطيات، و خصوصاً الشرطيات بالاستثنائيات لانهم لا ينتبهون للشرطيات الاقترائية فان المورد في التعليم الاول هي الحمليات الصرفة و الاستثنائية الموسومة بالشرطيات لا غير، فلما وقف الشيخ لاجراء الشرطيات الاقترائية من القوة الى الفعل فحقق ان القياس انما ينقسم بالقسمة الاولى الى الاقترائيات و الاستثنائيات. و باقى الفصل ظاهر.

### \* اشارة خاصة الى القياس الاقترائي \*

«القياس الاقتراني، يوجد فيه شيء مشترك مكرّر يسمى «الحد الاوسط» مثل ماكان في مثالنا السالف و يوجد فيه لكل واحدة من المتقدمين شيء يخصهما مثل ماكان في مثالنا «ج» في مقدمة و «ا» في مقدمة و توحد النتيجة انما يحصل من اجتماع هذين الطرفين، حيث قلنا: فكل «ج»، «ا» و ما صار منهما في النتيجة موضوعاً او مقدماً مثل «ج» الذي كان في مثالنا فانه يسمى «الاصغر» و ماكان محمولاً فيه او تالياً مثل «ا» في مثالنا فانه

يسمى «الأكبر» و المقدّمة التي فيها الاصغر يسمى «الصغرى» و التي فيها الأكبر يسمى «الكبرى» و تأليفهما تسمى افتراضاً و هيئة التأليف من كيفية و ضع الاوسط عند الحدين الطرفين يسمى «شكلاً» و ماكان الافتراضات مُتَبَجّاً يسمى «قياساً».

هذا الفصل، يشتمل على ذكر المُصطلحات و هو ظاهرٌ و الاوسط سَمِيَ اوسطاً لانه واسطة بين حدّي المطلوب بها يبين الحكم باحدهما على الآخر، و الاصغر سَمِيَ اصغراً، لاحتمال كونه جزئياً تحت الاوسط في الترتيب الطبيعي عن اقتصاص الحكم الكلّي الايجابى، و الأكبر سَمِيَ اكبراً لكونه كلياً فوق الاوسط فى ذلك الترتيب.

و الفاضل الشارح اورد هيهنا اشكالين<sup>١</sup> الاول؛ انا اذا قلنا: «ا» مساو لـ«ب» و «ب»

١ - قوله: «و الفاضل الشارح اورد هيهنا اشكالين»، لما ذكروا انّ القياس الافتراضى، لا بُدّ فيه من امر مشترك هو الحد الاوسط ورد انّ القياس قد ينتج بلا تكرر حدّه و قد لا يُنتج مع تكرر الحدّ. اما الاول فكقولنا: «ا» مساو لـ«ب» و «ب» مساو لـ«ج»، يُنتج «ا» مساو لـ«ج» و كقولنا: الدّرة فى الحقّة و الحقّة فى البيت، يُنتج الدّرة فى البيت و اما الثّانى فكقولنا: الانسان حيوان و الحيوان جنسٌ و لا ينتج انّ الانسان جنس.

و أُجيب بانّ الحيوان الذى حمل عليه الجنس، غير الحيوان الذى حمل على الانسان، لانّ الحيوان الذى حمل عليه الجنس هو الحيوان بشرط ان لا يكون معه غيره و هو صورة عقلية مجرّدة، و المحمول على الانسان، هو مطلق الحيوان الذى لا شرط فى اصلاً فلم يتكرّر فيه الوسط و هو ضعيف من وجوه: الاول انّ الحيوان الذى حمل عليه الجنس، لو كان غير محمول على الانسان او غيره، فلا يكون محملاً على شىء من الحقائق اصلاً فضلاً عن ان يكون مقولاً على كثيرين مُختلفين بالحقائق، فلا يكون جنساً فالحيوان الذى حمل عليه الجنس، لا يكون جنساً و أنّه محال. و الثّانى انّ الشّيخ صرّح فى «الشفاء» بانّ الحيوان بشرط لا شىء، ليس بجنس، بل مادةٌ فكيف يحمل عليه الجنس؟ الثّالث انّ الحيوان بشرط لا شىء، لما كان جزئاً للنوع متقدماً على النوع فى الوجود، لتقدّم الجزء على الكلّ بالضرورة، فلا يكون الفصل مقوماً له اذا الفصل مع النوع فى الوجود، لانه الجزء الاخير له و ما مع الشىء لا يقوم ما قبله فيلزم ان لا يكون جنساً. الرّابع انّ الجنس لو كان بشرط لا شىء و هو جزء الماهية، كان جنس الجنس جزئاً سابقاً عليه فى الوجود، فيكون ثبوت جنس الجنس للنوع اقدم من ثبوت الجنس له و قد ابطله الشّيخ فى «الشفاء» اجاب الشّارح عن الاشكال الاول، بانّ المساوى، لمساو لـ«ج»، ان لم يغير

مساوٍ لـ«ج» انتج فـ«ا» مساوٍ لـ«ج» و المتكرر هيهنا ليس حداً في المقدّمتين، بل جزء حدّ من احديهما و جزء تامّ من الأخرى وكذا اذا قلنا الدّرة في الحقّة و الحقّة في البيت فالدّرة في البيت، و الثّاني اذا قلنا: الانسان حيوان و الحيوان جنس تكرر الحدّ بتمامه و لم ينتج، ثمّ قال و اجيب عن هذا بأنّ الحيوان الّذى هو جنس، ليس هو الّذى يُقال على الانسان و ذلك لأنّ الأوّل بشرط لا شيء و الثّاني لا بشرط شيء، فاذن المعنى مختلف. و هو ضعيف، لأنّ الحيوان الّذى هو الجنس، لو لم يكن مقولاً على الانسان جنساً و ايضاً هو جزء و الجزء سابق في الوجود فكيف يقوّمه الفصل. و ايضاً يلزم منه ان يكون جزء الجزء الّذى هو الجنس الاعلى سابقاً في الوجود فكيف يقوّمه الفصل و ايضاً يلزم منه ان يكون جزء الجزء الّذى هو الجنس الاعلى سابقاً في الوجود على الجزء الّذى هو الجنس، بخلاف ما ذكرتموه.

و سنّع في جميع ذلك على الشيخ، ثمّ قال: يشبه ان يكون الجواب انّ الحيوان الّذى يحمل عليه الجنس، هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضاً محمولاً على غيره، فالّذى يحمل على الانسان هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضاً محمولاً على غيره، فالّذى يحمل على الانسان هو المحمول عليه فقط و بين الامرين فرق.

و قول: الجواب عن اشكاله الأوّل أنا اذا قلنا «ا» مساوٍ لـ«ب» و «ب» مساوٍ لـ«ج» فـ«ا» مساوٍ لـ«ج» فقد وضعنا القول في القضية الثانية على «ب» الّذى هو جزء من احد حدّي القضية الأولى مكانه في القضية الثانية و يكون ذلك كما اذا قلنا: زيد مقتول بالسيف و السيف آلة حديدية، فزيد مقتول بآلة حديدية، فهذه القضية هي القضية الاولى إلّا أنّ السيف قد حذف منها و أقيم مقامه ما هو مقول عليه، ثمّ لا يخلو أمّا ان يكون بين مفهوم المقتول بالسيف و مفهوم بآلة حديدية تغاير، يقتضى ان يكون احدهما المحمول على

قولنا مساوٍ لـ«ب»، فلم يكن قياساً لأنّ التّتيجه هي بعينها المقدّمة الاولى حينئذٍ و ان غايرتها، فيكون في قوّة قولنا «ا» مساوٍ لـ«ب» و المساوٍ لـ«ب» مساوٍ لمساوٍ لـ«ج» فـ«ا» مساوٍ لمساوٍ لـ«ج» مساوٍ لمساوٍ لـ«ج». و عن الثّاني انّ الحيوان المحمول على الانسان، هو الحيوان من حيث هو و الحيوان الموضوع للجنس هو الحيوان بشرط العموم، فلا حدّ اوسط هيهنا، م.



الآخر او لا يكون بينهما تغاير اصلاً بل هما بمنزلة لفظين مُترادفين يُعبران عن شيء واحد و على التقدير الاول كان قولنا: زيدٌ مقتولٌ بالسيف و السيف آلةٌ حديديةٌ فى قوة قياس صورتهُ زيدٌ مقتولٌ بالسيف و المقتول بالسيف هو المقتول بآلة حديدية الذى ظنناه نتيجة فهو بعينه قولنا: زيدٌ مقتولٌ بالسيف الذى ظنناه مقدّمة و حينئذٍ لم يكن بينهما فرق لأنّ محمولهما اسمان مُترادفان الا ان احدهما يشتمل على جزءٍ هو لفظة «ما» و الثانى يشتمل على جزءٍ هو ما يقوم مقام ذلك اللفظ و المرادُ منهما شيء واحد و قس عليه المثالين المذكورين و ما يجرى مجريهما الا ان المثال الثانى انما يشبه الاول اذا قلنا فيه فالدرة فيما هو فى البيت و يتوصّل من ذلك الى قولنا فالدرة فى البيت باضافة مقدّمة اخرى اليه هى قولنا و كلّ ما هو فيما هو فى البيت فهو فى البيت على ما سيأتى فيما بعد ان شاء الله.

و [الجواب] عن اشكاله الثانى: انّ الجواب الاول و هو انّ الحيوان الذى هو الجنس، غير الذى هو المقول على الانسان حقّ، لكن ليس وجه التغاير ان احمهما بشرط لاشيء و الثانى لا بشرط شيء فان كليهما لا بشرط شيء فان شرط الشيء ههنا يُراد به ما من شأنه ان يدخل فى مفهوم الحيوان عند صيرورته محصلاً بل وجه التغاير ان احدهما مأخوذ مع شيء و ان لم يكن اخذ ذلك الشيء شرطاً فى مفهومه ليتحصّل، و الثانى ليس مأخوذاً مع شيء و ان جاز ان يؤخذ مع شيء و بيانه انّ الحيوان المقول على الانسان، ليس بعامّ و لا خاصّ، اذ يمكن حملة على زيد كما امكن حملة على الانسان و الذى هو الجنس فهو من حيث هو جنس عامّ مركّب من الاول و من معنى العموم العارض له فهو لا يحمل من حيث هو جنس على شيء ممّا هو تحته و فرق بين ما يصلح لان يعرض له ما يصيرّه جنساً و بين ما قد عرض له ذلك، فالمحمول هو الاول و الجنس الثانى و ما اجاب به على سبيل الشكّ فهو الجواب و لكن ينبغي ان يفهم من المحمول على الانسان، بشرط ان يكون ايضاً محمولاً على غيره أنّه مشروط بذلك فى صيرورته جنساً لا فى كونه محمولاً على الانسان، و من المحمول على الانسان فقط، أنّه محمول عليه فقط، و الا صوب ان يقال الحيوان الذى هو الجنس هو المحمول على الانسان و غيره من حيث هو كذلك و الذى يحمل على الانسان هو المحمول عليه لا مع قيد آخر و هذا البحث غير متعلّق بهذا الموضوع الاّ الشارح لما اورده فقد لزمنا ان نبحث عمّا هو الحقّ فيه.

### \* اشارة الى اصناف الاقترانيات الحملية \*

«اما القسمة، فيوجب ان يكون الحد الاوسط اما محمولاً على الاصغر موضوعاً للاكبر واما بعكس ذلك، واما محمولاً عليهما جميعاً، واما موضوعاً لهما جميعاً، لكنه كما ان القسم الاول و يسمونه الشكل الاول قد وجد كاملاً فاضلاً جداً بحيث تكون قياسيته ضرورية النتيجة بينة بنفسها، لا يحتاج الى حجة، كذلك وجد الذي هو عكسه بعيداً عن الطبع، يحتاج في ابانة قياسية ما ينتج عنه الى كلفة شاقة مُضاعفة ولا يكاد يسبق الى الذهن و الطبع قياسيته و وجدا القسمان الباقيان و ان لم يكونا يمتني قياسية ما فيهما من الاقسية قُربتين من الطبع يكاد الطبع الصحيح يفتن لقياسيتهما قبل ان يبين ذلك، او يكاد يبان ذلك يسبق الى الذهن من نفسه فيلحظ لمية قياسيته عن قرب و لهذا صار لهما قبول و لعكس الاول اطراح، و صارت الاشكال الاقتراية الحملية المثلث اليها ثلاثة و لا ينتج منها شيء عن جُزئين، و اما عن سالتين ففيه نظر، سنشرح لك».

**اقول:** المُتقدّمون قسموها الى ما يكون الاوسط محمولاً في احدى المُقدّمين موضوعاً في الأخرى، و الى ما يكون موضوعاً فيهما، و الى ما يكون محمولاً فيهما فاخرجت القسمة الاشكال الثلاثة و لم يعتبروا انقسام الاول الى قسمين فلم يخرج الشكل الرابع من قسمتهم، و المتأخرون لما تنبّهوا لذلك، اعتذروا لهم بانّ الرابع حذفه لبعده عن الطبع و ذلك لانّ الاولى هو المُرتّب على الترتيب الطبيعيّ و الرابع مخالف له في مقدّمته جميعاً فهو بعيد جداً عن الطبع، و اذا كان من عاداتهم بيان الشكليات الآخرين بعكس احدى المُتقدّمين ليرجع الى الشكل الاول، و وجدوا بيان الرابع محتاجاً الى عكس المُتقدّمين جميعاً حكموا بانه يشتمل على كلفة شاقة مُضاعفة.

و اعلم انّ الشكليات الآخرين و ان كانا يرجعان الى الاول بعكس احدى المُقدّمين، فليسا بحيث يكون الاول مغنياً عنهما و ذلك لانّ من المُتقدّمات ما يكون له وضع طبيعيّ يغيّره العكس عن ذلك، كقولنا: الجسم منقسم و النار ليست برئية، فانّ عكسهما، ليس بمقبول عند الطبع ذلك القبول، و امثالها انما يختص بالوقوع في شكل من الاشكال بعينه، لا ينبغي ان يتكلف بردها الى غير ذلك الشكل، و اذا كان ذلك كذلك، فللشكل الرابع

أيضاً غناءً لا يقوم غيره مقامه، أما في الضروب التي ترتدّ بقلب المقدمات<sup>١</sup> الى الشكل الاول فلانّ من المطالب ما هو كذلك، واما في الضروب التي لا ترتدّ بقلب المقدمات الى الشكل الاول فللمقدمات والمطالب جميعاً.

واعلم انّ القياس ينقسم الى كاملٍ و الى غير كاملٍ، و الكامل في الحملات هو اكثر ضروب الشكل الاول لا غير و هذه قسمة القياس بحسب العوارض. قوله: «ولا يُنتج منها شيء عن جزئيتين»، وذلك لانّ ما يتعلّق به الحكمان من الاوسط يمكن ان يكون مُتّحداً فيهما و يمكن ان لا يكون، فلا يُنتج الايجاب و لا السلب.

قوله: «أما عن سالتين ففيه نظر»، المنطقيّون قد حكموا بالقول المطلق، انّ القياس لا ينعقد عن سالتين و الشيخ قد حقّق انعقاده في بعض الصّور و هو ان يكون السالبة في احدى المقدّمتين في قوّة الموجبة و لذلك قال: ففيه نظر.

قوله: «الشكل الاول: هذا الشكل شرطه<sup>٢</sup> في ان يكون قياساً ينتج القرينة ان يكون صفرا موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة او كانت وجوديّة يصدق ايجاباً كما يصدق سلباً فيدخل اصغره في الاوسط و يكون كبراه كلية ليتعدّى حكماً الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل في الاوسط».

**اقول:** المحصورات الاربع، ممكنة الوقوع في كل مقدّمة فالاقترانات الممكنة بحسبها تكون سِتّة عشر، في كل شكل، لكن بعضها ينتج و يسمّى قياساً، و بعضها لا ينتج و سمّى عقيماً.

و اذا اعتبرت الجهات في المقدّمتين في الضروب المُنتجة، حصلت ضروب من

١ - قوله: «أما في الضروب التي ترتدّ بقلب المقدمات»، اي تبديل الصغرى بالكبرى، اذا الرّابع يرتدّ الى الشكل الاول تارة بتبديل المقدّمتين، و أخرى بعكسها فلانّ من المطالب ما يحصل من المقدمات المُترتبة على هيئة الشكل الرّابع، فلم ينظم القياس على نهج الشكل الاول، كان اللازم عكس المطلوب و يعبر عن النّظام الطّبيعي. و الاكثر في قوله: «و هو اكثر ضروب الشكل الاول»، مستدرِك، لانّ مجموع ضروبه بيّنة آلا اذا اعتبرت الجهات، م.

٢ - من شرطه، خ ل.

الختلطات عددها ما يحصل من ضروب عدد تلك الجهات في نفسه، و لكل شكل شرائط في ان ينتج هي اسباب الانتاج و فقدانها سائب العمق.

فللشكل الاول شرطان: الاول كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة<sup>١</sup> اي: تكون

١ - قوله: «الاول كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة»، اذا كانت الصغرى، سالبة ممكنة او وجودية دائمة، ينتج لان السالبة الممكنة يلزمها موجبتها و موجبتها تنتج فيكون سالبها منتجة لان لازم اللازم لازم، فيقال: متى صدقت لا سالبة الممكنة مع الكبرى، صدق موجبتها مع الكبرى و متى صدقت مع الكبرى، صدقت النتيجة هو المطلوب الا ان النتيجة تكون ممكنة موجبة و كذلك في الوجودية اللدائمة لكنها تنتج بوجهين، فان لها لازمين الموجبة اللدائمة و الموجبة اللاضرورية، فهو تنتج بالوجهين معاً.

فان قيل: قول الشيخ، يجب ان يكون الصغرى موجبة او في حكمها، بان كانت ممكنة يكون الاصغر في الوسط، دال على ان الصغرى اذا كانت ممكنة يكون الاصغر داخلاً في الوسط، و ليس كذلك، لان الحكم في الكبرى، على ما هو الوسط بالفعل، فلا يتناول ما هو الاوسط بالامكان لجواز ان لا يخرج الى الفعل اصلاً، فنقول: المراد مادة الامكان التي يكون الحكم الايجابي فيها حاصل بالفعل، فيتحقق لاندراج. و الى السؤال و الجواب، اشار بقوله: «ينبغي ان يحمل على ما يكون ممكناً في طبيعته و الحكم الايجابي حاصل فيه بالفعل». فان قلت: اذا لم يتحقق الاندراج، حيث الصغرى ممكنة لم يحصل الانتاج به، فنقول: لا نسلم، بل يعلم انتاجها بطريق آخر غير الاندراج البين، كما يجيء و اما نظر الشارح بان الصغرى السالبة التي في حكم الموجبة لم تنتج بالذات، بل بواسطة استلزامها الموجبة، فمندفع لان المراد بالاستلزام الذاتي، في تعريف القياس، ليس انه لا يكون بواسطة اصلاً و الا خرج البيان بالعكس المستوي، بل انه لا يكون بواسطة مقدمة غريبة و هي ما يُغاير حدودها، حدود القياس و الموجبة بالقياس الى السالبة ليست كذلك، ثم انه ان اراد ان يدفع اعتراضه بالتحقيق في المقام و هو ان موجبة القضية المركبة، ليست مغايرة لسالبها فان كلاً منهما ربط المحمول فيه بالموضوع ربطاً يحتمل الطرفين، كما في الامكان الخاص، او ربطاً موجوداً في الطرفين كما في الوجودية اللدائمة الموجبة و السالبة محصلهما ربط مشتمل على الايجاب و السلب و الفرق بينهما ليس الا في اللفظ و النتيجة لا يلزم السلب او الايجاب اللفظيين، بل انما يلزم بسبب اشتغال القضية على النسبة المركبة فالانتاج لما كان للنسبة المركبة و هي حاصلة في السالبة، فتكون انتاجاً ذاتياً و حاصل

سالبة يلزمها موجبة، او مساوية لها كموجبة الوجودية اللادائمة، فان هذه السوالب قد ينتج بقوة تلك الموجبات و يكون النتائج هي نتائج الموجبات و الممكنة.

فيقول الشيخ: «ان يكون صغراه موجبة او في حكمها بان كانت مُمكنة»، ينبغي ان يحمل على ما يكون ممكناً في طبيعته و الحكم الايجابي، حاصل فيه بالفعل، لأنّ الممكن الصّرف، لا يقتضى دخول الاصغر في الاوسط بالفعل.

و قد حكم الشيخ به هيئها فأنه قال: «فيدخل اصغره في الاوسط»، و اعلم ان هيئها موضع نظر و ذلك ان مثل هذا القياس، اعنى الذى يكون صغراه في قوة الموجبة، لا يكون منتجاً لذاته، بل لغيره و قد اعتبر هذا القيد في حدّ القياس و التّحقيق فيه انّ السّلب و الايجاب في امثال هذه القضايا، أنّما يكونان في العبارة فقط و يكون ربط محمولاتها الى موضوعاتها في نفس الامر بالامكان المحتمل للطرفين او الوجود المشتمل عليهما فهى أنّما تنتج لتلك النسبة لذاته لا الايجاب و السّلب اللفظيين و هذا الشرط اعنى الاول يُفيد دخول الاصغر في الوسط، الذى به يعلم انّ الحكم الواقع على الاوسط، شاملٌ للاصغر الداخِل فيه و لولاه لما علم انّ ذلك الحكم هل يقع على ما يخرج من الاوسط، ام لا؟ فانّ كلا الامرين محتملٌ كما انّ الحكم بالحيوان على الانسان يقع على الفرس و لا يقع على الحَجَر و هما خارجان عنه.

و الشرط الثانى، كونُ الكُبْرى كَلِيَّةً و هذا الشرط يفيد تأدية الحكم الواقع على الاوسط الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخلُ في الوسط و لولاه لما علم انّ جزء الذى وقع عليه الحكم من الوسط، هل هو الاصغر، ام لا؟ فانّ كلا الامرين محتملٌ كما ان الحكم بالانسان على بعض الحيوان يقع على النّاطق و لا يقع على التّاهق و هما داخلان فيه.

هذا الكلام، انّ انتاج السّالبة المُركّبة للايجاب المُشتملة هي عليه لا لآنها في قوة موجبتها المُركّبة و ذلك لآنه لا فرق بين الموجبة و السّالبة في المعنى و الموجبة يُنتج بالذّات فتكون السّالبة مُنتجة بالذّات اذ الانتاج بحسب المعنى و لا فرق في المعنى، و هذا كلام محقّق لكنّه يُنافى ما ذكره اولاً انّ هذه السّوالب تُنتج بقوة تلك الموجبات و قد شرحناه و كان كلام الشيخ ليس آلا هذا و هو انّ صغراه امّا موجبة او في حكمها بسبب اشتغالها على الايجاب، لا بسبب استلزامها لموجبها، م.

وقد ظهر ممّا تقرّر، ان حكم النتيجة فى الصّورة واللاضرورة والدوام اللادوام حكم الكبرى بشرط كون الصّغرى فعلية لانّ اصغر اذا كان داخلاً فى الوسط بالفعل، كان الحكم عليه حكماً على الاصغر، اى حكم كان.

قوله: «وقرائنه القياسية بيّنة الانتاج».

فهذان الشّرطان، اعنى: ايجاب الصّغرى و كلية الكبرى، يوجدان معاً فى اربع قرائن من الستة عشر المذكورة، فانّ الايجاب اما كلّى و اما جزئى و الكلية اما ايجابية او سلبية و مضروب الاثنين فى نفسه اربعة، فاذن القرائن القياسية اربعة و الباقية عقيمة لفقدان احد الشّرطين او كليهما، و اذا كانت الصّغريات موجهة بجهات تسلتزم سالبتهما موجبتهما، كانت القرائن القياسية، ثمانية و جميع هذا القرائن، بيّنة الانتاج فى هذا الشكل لما ذكره.

قوله: «فانه اذا كان كلّ «ج» هو «ب» ثم قلت كلّ «ب» هو بالضرورة او بغير الضرورة «ا» كان «ج» ايضاً «ا» على تلك الجهة».

هذا هو الضرب الاول فينتج موجبة كلية تابعة للكبرى فى الصّورة واللاضرورة.

قوله: «وكذلك اذا قلت: بالضرورة لا شيء من «ب»، «ا» او بغير الضرورة دخل «ج» تحت الحكم الاول لا محاله».

وهذا هو ضرب الثانى و ينتج سالبة كلية كذلك.

قوله: «وكذلك اذا قلت بعض «ج»، «ب» ثم حكمت على «ب» اى حكمان من سلب او ايجاب بعد ان يكون عامّاً لكلّ «ب» يدخل ذلك البعض من «ج» الذى هو «ب» فيه».

فيكون قرائنه القياسية هذه الاربعة و هذان الضربان صغراهما موجبة جزئية و كبراهما كلية اما موجبة او سالبة و هما الثالث و الرابع، و الثالث ينتج موجبة جزئية، والرابع سالبة جزئية فهذه هى الضروب الاربعة و قد انتجت المحصورات الاربعة.

قوله: «وذلك اذا كان كل «ج»، «ب» بالفعل، كيف كان واما اذا كان كل «ج»، «ب» بالامكان، فليس يجب ان يتعدى الحكم من «ب» الى «ج» تعدياً بيناً». **اقول:** معناه ان كون انتاج هذه القرائن<sup>١</sup> وكون النتيجة تابعة للكبرى الجهات المذكورة، انما يكون بيناً اذا كان الاصغر داخلاً بالفعل في الاوسط وذلك يكون في الصغريات الفعلية موجبة كانت او سالبة، يلزمها موجبة فعلية، اما اذا كانت الصغرى بالامكان فليس تعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر تعدياً بيناً بل انما يتعداه بالقوة فقط و يحتاج الى بيان.

والحاصل: ان قياسات هذا الشكل، كاملة اذا كانت الصغرى فعلية، و غير كاملة اذا كانت ممكنة، الصغرى التي يكون الحكم فيها بالقوة اما ان يؤلف مع كبرى ايضاً بالقوة، او مع كبرى فعلية ولكن غير ضرورية او مع كبرى ضرورية فهذه ثلاث اختلاطات محتاجة الى البيان.

وكان من عادة المنطقيين بيانها بالخلف والرد الى الاختلاطات الفعلية من الشكليات الآخرين و ليس فيه زيادة وضوح مع الاشتغال على خبط كثير و سوء ترتيب، فعدل

١ - قوله: «و معناه ان كون انتاج هذه القرائن» حمل كلام الشيخ على ان الانتاج في شكل الاول، انما يكون مبيناً اذا كان الصغرى بالفعل، اما اذا كانت بالقوة، فلا لعدم اندراج الاصغر في الاوسط الا بالقوة، فالصغرى اما بالفعل او بالقوة، فان كانت بالقوة فالكبرى اما ان يكون بالقوة او بالفعل ما بالفعل اما ان يكون ضرورياً او لا ضرورياً، فمراد الشيخ من كون الصغرى والكبرى ممكنة، ليس هو الامكان العام الشامل للقوة والفعل، بل الامكان الصرف المقابل للضعف لان الكلام في التعدى عن البين و هو لا يكون الا اذا كان بالقوة اذ يمكن ان يحمل الكلام على الاقسام المتغايرة بالمفهوم فيقال: الانتاج البين، انما يلزم اذا كان الصغرى حكم فيها بالفعل، اما اذا حكم بالامكان البين، فليس يستلزم الانتاج البين و ان احتمل ذلك لاشتمالها بالفعل ولهذا قال: و «فليس يجب ان يتعدى» و لم يقل: لا يجب ان لا يتعدى تعدياً بيناً، فاذا كان الصغرى ممكنة، فالكبرى اما ان تكون غير موجبة و هي المطلقة او موجبة و هي اما ان تكون بالضرورة و هي الضرورية او باللاضرورة و هي الممكنة، فالممكنة على هذا، شاملة بالقوة والفعل والممكن على ما حمل الشارح عليه ما جرى الاصطلاح عليه فيما قبل، فلو كان المراد بالامكان، القوة الصرفة هيئنا، لكان الامكان مستعملاً للامكان، بخلاف الاصطلاح، م.

الشيخ من تلك الطريقة في هذا الكتاب وبيّنها ببياناتٍ ثلاثة.

قوله : «لكنّه ان كان الحكم على «ب» بالامكان، لكان هناك امكان و هو قريب من ان يعلم الذّهن أنّه امكان فانّ ما يمكن ان يمكن قريب الطّبع الحكم بأنّه ممكن».

هذه بيان الاختلاط الاول<sup>١</sup> و هو الاختلاط من المُمكنين وقد اكتفى فيه بأنّ الذّهن يعلم بسهولة أنّ ما يمكن يكون ممكناً وذلك لانّ الشّيخ يميل الى انّ هذا الاختلاط كاملٌ غير محتاج الى زيادة بيان و بيّن ذلك انّ الممكن، هو ما لا يلزم من فرض وجوده محال. فاذا فرض «ج» الّذى يمكن ان يكون ما يمكن ان يكون «ا» مثلاً خرج من الامكان

١ - قوله: «هذه بيان الاختلاط»، قد سلف انّ الشارح حمل الامكان في هذه الاختلاطات سواء كان في الصّغرى او في الكبرى على القوّة الصّرفه فالفعل الّذى في مقابلته اما ان يكون ضرورياً او لا ضرورياً كما فهم بعض تلامذة المعلّم الاول، في قسمة القضية الى الثلاثة، فاراد بالمطلقة في هذه الاختلاطات، المطلقة اللازورية كما سيصرح في ما بعد هو ينتج ممكنة خاصّة، لانّ الصّغرى اذا فُرِضت فعليه لم يلزم منه محال و هي مع الكبرى اللازورية تنتج مطلقة لا زورية فيصدق ممكنة خاصّة - كما مرّ - لكن المُمكنة الصّغرى رُبما تقع بالفعل فحينئذ تكون النتيجة بالفعل، و رُبما تبقى بالقوّة، تكون النتيجة بالقوّة فالنتيجة شاملة للقوّة و الفعل و هو الامكان الخاصّ الشّامل للقوّة و الفعل.

و اما ما ذكره الشيخ من الامكان العام، فمراده العموم لغةً، لا العموم الاصطلاحى. هذا كلام الشارح و هو خروج عن الاصطلاح القوم من غير ضرورة بل يُمكن المحافظة على الاصطلاح - كما اشرنا اليه - و يكون مراده لا محالة بالاطلاق، اى بالمطلق، المطلق العام ليكون النتيجة ممكنة لانّ الكبرى المطلقة اذا صدقت في مادة الضّرورة، كانت النتيجة ضرورية اذ اللازورية من الصّغرى لا يتعدّى اليها و النتيجة المُحتملة للضّرورة و اللازورية لا تكون اّلا ممكنة عامّة. و اما قوله: «لا يكون مناسباً للبحث الّذى نحن فيه» فبناء على ما فسّر الامكان بالقوّة المحضة و الاطلاق باللازورى و قوله: «و لا يكون القول بأنّ ما يعمّ الفعل و القوّة هو الامكان العام صحيحاً» ظاهر الفساد، لانّ الشيخ ما حصر العام، بل اللازم، كذلك الاختلاط ليس اّلا الامكان العام لاحتمال الضّرورة كما ذكرنا. و اعلم انّ الامكان العام، شاملٌ للقوّة و الفعل لكن بحيث لا يشتمل فعليه الضّرورة و كان المراد من قوله: «من وجّه آخر»، هذا الوجه، م.



الأول الى الوجود فقط، سقط الامكان الأول و صار «ج» هو ما يمكن ان يكون «ا» بحسب ذلك الفرض، ثم اذا فرض مرةً أخرى أنه موجود، قد سقط الامكان الثاني ايضاً و كان «ج» بالوجود «ا» من غير لزوم محال. و كُلّ ما يصيرُ بالفرض موجوداً من غير لزوم محال، فهو ممكن. فاذن «ج» يمكن ان يكون «ا». و الوجه في ان هذا الحكم ليس بموجود، في الذهن و قريب من الموجود فيه، أنه أنما يحصل فيه من انعكاس قولنا: كل ما ليس بممكن، يتمتع ان يكون ممكناً و هو اولى في الازدهان عكس النقيض الى قولنا فكلّ ما لا يتمتع ان يكون ممكناً فهو ممكن و هو المطلوب.

قوله: «لكنّه اذا كان كل «ج»، «ب» بالامكان الحقيقي الخاص و كل «ب»، «ا» بالاطلاق جاز ان يكون كل «ج»، «ا» بالفعل و جاز ان يكون بالقوة فكان الواجب ما يعمّها من الامكان العام».

و هذا بيان الاختلاط الثاني و هو الاختلاط من ممكن و مطلق، فينتج ممكناً و ذلك لانّ الممكن اذا فرض موجوداً صار الاختلاط من مُطلقتين و يكون انتاجه بيتاً و لا يلزم منه محال، فاذن هو ممكن، و لا يجب ان ينتج مطلقاً لانّ الحكم على الاصغر ربما يكون بالفعل ألا عند كونه اوسط بالفعل و هو ممّا لا يخرج الى الفعل ابداً كما اذا قلنا: كل انسان كتب بالامكان و كُلّ كاتب مباشر للقلم بالاطلاق، فلا يلزم منه كون كلّ انسان بمباشر للقلم بلاطلاق بل بالامكان، و ربما يكون بالفعل كقولنا: كلّ انسان كاتب بالامكان و كُلّ كاتب محرّك بالاطلاق، فكلّ انسان متحرّك بالاطلاق.

و الامكان العامّ في قول الشيخ: «فكان الواجب ما يعمّها من الامكان لا ينبغي ان يحمل على الذي يعمّ الضروري و غير الضروري بحسب الاصطلاح، بل ينبغي ان يحمل على ما يعمّ القوة و الفعل و هو العامّ بحسب اللغة و ذلك لانّ الممكن قد يقع على ما خرج الى الفعل، كالوجوديات و قد يقع على ما لم يخرج الى الفعل، بل هو بالقوة بعد كالاتقالي على ما قرّرناه، فالاختلاط اذا كان من الممكن بالقوة المحضة و مطلق كانت النتيجة ممكنة بامكان شامل لهما و لا يجب ان يكون بالقوة المحضة كما اذا قلنا: زيد يمكن ان يكتب بذلك الامكان، ثم قلنا: و كُلّ من يكتب، فهو مباشر للقلم، ينتج: فزيد مباشر للقلم بالامكان، لا بالقوة المحضة لانه ربما باشر القلم بالعفل في غير حال الكتابة

التي هي بالقوة بعد، بل بإمكانٍ شاملٍ للفعل والقوة معاً فهذا هو المناسب.  
وقد صرح به الشيخ في غير هذا الكتاب، وأما أن حمل الامكان العام على ما يعم  
الضرورة واللاضرورة وحمل الامكان في قوله: «وكل «ب»، «ا» بالاطلاق» ايضاً على  
الاطلاق العام، كما ذهب اليه الفاضل الشارح كان صادقاً ألا أنه لا يكون مناسباً للبحث الذي  
نحن فيه ولا يكون القول بأن ما يعم الفعل والقوة هو الامكان العام صحيحاً فان الامكان  
الخاص ايضاً قد يعمها من وجه آخر.

قوله: «فان كان كل «ب»، «ا» بالضرورة فالحق أن النتيجة تكون ضرورية ولنورد في  
بيان ذلك وجهاً قريباً فنقول: ان «ج» اذا صار «ب»، صار محكوماً عليه بأن «ا»  
محمول عيله بالضرورة ومعنى ذلك أنه لا يزول عنه البتة مادام موجود الذات ولا كان  
زائلاً عنه لا مادام «ب» فقط ولو كان أنما يحكم عليه بأنه «ا» عند ما يكون «ب» لا عند  
ما لا يكون «ب» كان قولنا: كل «ب»، «ا» بالضرورة كاذباً على ما علمت، لأن معناه كل  
موصوف بأنه «ب» دائماً او غير دائم، فإنه موصوف بالضرورة انه «ا» مادام موجود الذات  
كان «ب» او لم يكن.

وهذا بيان الاختلاط الثالث وهو الاختلاط من ممكن و ضروري وقد زعم جمهور  
المنطقيين أنه ينتج ممكناً والشيخ بين أنه ينتج ضرورياً وكلامه ظاهر.  
والحاصل من أن الممكن، اذا فرض موجوداً كان الاختلاط من مطلق و ضروري و  
كانت النتيجة ضرورية - كما مر - وكلما كان ضرورياً فهو في جميع الاوقات ضرورياً،

١ - قوله: «ولنورد في بيان ذلك وجهاً آخر قريباً» تقريره ان يقال اذا فرض الاصغر اوسط  
بالفعل، كانت النتيجة ضرورية في نفس الامر وان لم يفرض كذلك وألا لا نقَلب ما ليس  
بضروري في نفس الامر ضرورياً على تقدير ممكن وأنه محال. هذا كلام الشارح وكلام الشيخ  
هو أن الحكم في الكبرى بضرورة وصف الاكبر، مادامت الاوسط موجوداً وهذه الضرورة لا  
تتوقف على اتصاف ذات الوسط وألا لم تكن ضرورة ذاتية، بل وصفية فينبذ ضرورة الاكبر  
ثابتة للاصغر وان لم يثبت له وصف الاوسط، م.

فان كانت النتيجة قبل فرضنا ايضاً ضرورية فالأوسط في هذا القياس<sup>١</sup> لم يفد كونها ضرورية في نفس الامر، بل افاد العلم به.

وقد حصل من هذا البحث، ان الكبرى الضرورية مع جميع الضروريات الفعلية و غير الفعلية ينتج ضرورية، و الكبرى الغير الضرورية، ان كان مع الصغرى فعليتين ينتج فعلية و ان كانت احديها او كلتاها ممكنة، ينتج ممكنة، و الكبرى المحتملة لهما<sup>٢</sup> ينتج محتملة فعلية او غير فعلية فبعض النتائج يتفق ان تكون تابعة للكبرى الحاصلة من صغرى فعلية مع اى كبرى اتفقت بشرط ان لا تكون وصفيّة، و بعضها يتفق ان تكون تابعة للصغرى كالحاصلة من ممكنة و مطلقة عامتين او خاصتين.

١ - قوله: «و الاوسط في هذا القياس» جواب سؤال و هو: ان الاوسط لو لم يكن له دخل في ثبوت الضرورة فتوسطه بين طرفي المطلوب حشو لا فائدة فيه و الجواب انه لا دخل له في ثبوت الضرورة في نفس الامر و لكن له مدخل في العلم به، م.

٢ - قوله: «و الكبرى المحتملة لهما»، اى الضرورة و الاضرورة تنتج محتملة لانها و الصغرى ان كانتا فعليتين كانت النتيجة فعلية فان كانتا او احدهما ممكنة، كانت غير فعلية ثم توجيه النظر ان يقال: حيث ان ضرورة الاكبر لا يتوقف على ثبوت وصف الاوسط و يثبت عند عدم الاوسط لكنها انما يثبت لذات الاوسط و انما يثبت الاصغر لو كان داخله في ذات الاوسط و هو ممنوع لجواز ان لا يكون الاصغر اوسط بالفعل اصلاً، فلا يدخل فيما هو اوسط بالفعل.

و اجاب عنه بوجهين، الاول ان الاوسط اذا كان مسلوباً عن الاصغر دائماً و الدوام لا ينفك عن الضرورة فيصدق سالية ضرورية فلا يصدق موجبة ممكنة فلا ينتظم القياس، و هذا انما يتم في الصغريات الكلية لا الجزئية على زعم القوم. الثاني ان الاوسط و ان لم يثبت الاصغر اصلاً يمكن فرضه بالفعل، فعلى هذا الفرض تكون النتيجة ضرورية فتكون ضرورياً في نفس الامر لان ما ليس بضروري، يمتنع ان يكون ضرورياً فما لا يمتنع ان يكون ضرورياً فهو ضروري فقد اندفع الاحتمال المودى الى الاشكال و هو احتمال ان يكون ضرورياً فهو ضروري فقد اندفع الاحتمال المودى الى الاشكال و هو احتمال ان يكون لا يوصف بـ«ب» دائماً حكم تناقض للقسم الاول لا يقال: اذا فرض بالفعل اعداد افراد الاوسط بالفعل، فربما لا يبقى الكبرى صادقا فلا ينتج. لانه نقول: الحكم في الكبرى، على جميع ما فرضه العقل، انه اوسط بالفعل و الاصغر بما فرضه العقل، انه اوسط بالفعل، فيكون داخل في افراد الاوسط و ليس هناك ازدياد اصلاً. م.

و بعضها يَتَّفَق ان يكون بخلافها، كالحاصلة من ممكنة و مطلقة احديهما عامة و الأخرى خاصة، فأنَّ النتيجة تكون في الامكان كالصغرى و في العموم و الخصوص كالكبرى، و في انتاج الصغرى الممكنة مع غيرها، موضع نظر و هو أنَّا اذا حكمنا على كلِّ «ب» اى حكم بأنَّه «ا» او ليس «با» فأنَّ مُرادنا انَّ ذلك الحكم واقعٌ على كلِّ ما هو «ب» بالفعل على كلِّ ما يمكن ان يكون «ب»، كما قرّرناه من قبل.

فان كان «ج» في الصغرى يمكن ان يكون «ب» و لا يصيرُ شىء منه «ب» و لا في وقت من الاوقات ان يكون «ب» دائم السلب عن كل واحدٍ منه من غير ضرورة، فان الحكم على كل «ب» لا يتناوله بوجه البتّة و حينئذٍ يمكن ان يكون الحكم عليه مخالفاً للحكم على «ب» و ذلك لأنَّ ما يمكن ان يكون «ب» يحتمل ان ينقسم الى ما يوصف بـ«ب» بالفعل.

و الى ما لا يوصف بـ«ب» دائماً من غير ضرورة و يكون القسم الاول حكم امّا ضرورى بحسب الذات او غير ضرورى، و يكونُ للقسم الثانى حكم مناقض لذلك الحكم و لا يلزم من حكمنا على ما هو بالفعل «ب» ان يدخل في ذلك الحكم، ما هو بالامكان «ب» و لا يكون بالفعل دائماً، و هذا الاشكال امّا يلزم على القول بجواز حكم دائم غير ضرورى كلّى و امّا يندفع الاحتمال المؤدى الى هذا الاشكال في باب خلط الممكن الضرورى بانعكاس قولنا: كلِّ ما ليس بضرورى بحسب الذات، فهو يمتنع ان يكون ضرورياً بحسبه و هذا ضرورى الى قولنا: كلِّ ما لا يمتنع ان يكون ضرورياً فهو ضرورى بالضرورة على طريق عكس التقيض.

قوله: «لكن الصغرى اذا كان ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة<sup>١</sup> جاز انى يكون

١ - قوله: «لكن الصغرى اذا كان ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة» اى: ممكنة خاصة او وجودية لا عامة فاما السالبة المُمكنة الخاصة تستلزم موجبها، وكذا السالبة الوجودية مستلزم موجبها فالصغرى اذا كانت موجبة ممكنة خاصة او وجودية، تُنتج فكذا سالبها تنتج لأن انتاج اللازم ملزوم لانتاج الملزوم ضرورة ان لازم اللازم لازم. فقول الشيخ: «لأن الممكن الحقيقى سالبه لازم موجب»، الاولى ان يقال: موجب سالبه، حتّى يطابق البيان، و فى بعض النسخ لازم

سالبة و ينتج لان الممكن الحقيقي سالبه لازم موجب».

**اقول:** يُريد ان الصغرى السالبة اذا استلزمت موجبة، تنتج ايضاً ما تُنتج الموجبة بقوتها، و ليس هذا تكراراً لما ذكره في صدر الباب، لان المذكور هناك، كان خاصاً بالفعليات و هيها قد حكم على الوجه الشامل للقوة و الفعل لان الحكم العام لا تتمشى الا بعد بيان انتاج الصغريات الممكنة مع غيرها و هذا ما خالف فيه الشيخ الجمهور، و قد وعد شرحه حين قال: «و اما عن سالبتين ففيه نظرٌ سنشرح لك».

قوله: «ف تكون اذن النتيجة فيكفيها و جهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة و الكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة، او الصغرى مطلقة خاصة و الكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا في شيء نذكره و لا يثلف الى ما يقال من ان النتيجة تتبع احسن المقدمتين في كل شيء».

**اقول:** ذهب قومٌ من المنطقيين الى ان نتائج هذا الشكل، تتبع احسن المقدمتين في الكمية و الكيفية و الجهة جميعاً اي اذا وقع في حدّي المقدمتين حكم جزئي او سلبى او غير ضرورى كانت النتيجة كذلك و قد حقق الشيخ انه ليست كذلك مطلقاً بل هي تابعة في الكمية للصغرى و في الكيفية و الجهة للكبرى الا في موضعين احدهما تقدّم ذكره و هو ان يكون الصغرى ممكنة و الكبرى غير ضرورية فان النتيجة تكون بالفعل و القوة تابعة للصغرى لا للكبرى.

و الثانى سيجيء ذكره و هو ان يكون الصغرى موجبة ضرورية و الكبرى مطلقة عرفية فانها ان كانت عامة انتجت كالصغرى موجبة ضرورية و ان كان خاصة، لم يكن الاقتران قياساً لتناقض المقدمتين فقول الشيخ:

«اذن النتيجة في كفيها و جهتها» الى قوله: «فان النتيجة ممكنة خاصة» ظاهر و قوله بعد ذلك: «او الصغرى مطلقة خاصة و الكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية» غير مطابق لما مر لان ظاهر الكلام يقتضى عطف هذا الكلام بلفظة «او» على ما

بصيغة الماضى فهو ظاهر لا اشكال عليه و قد مر في صدر الكتاب ان المراد بالممكنة الصادقة بالفعل حتى يحصل الاندراج و ذكر هيها بحيث تشتمل القوة و العفل فلا تكرار، م.

قبله، اى على ما استثناءه<sup>١</sup> مما يكون<sup>١</sup> النتيجة فيه تابعة للكبرى وليس هذا كما م قبله، فإن النتيجة فيه تابعة للكبرى على ما صرح به ففى هذا الموضع وقد وقع فيه تفاوت فى النسخة، قد غلب على ظن الفاضل الشارح أنه وقع فى سياقة الكلام تقديم وتأخير من سهو ناسخية. قال:

تقدير الكلام، هكذا: كلما لأن صغرى اذا كان ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة جاز ان تكون سالبة و تنتج لأن الممكن الحقيقى سالبة لازم موجبة والصغرى مطلقة خاصة و الكبرى موجبة ضرورية، فان النتيجة موجبة ضرورية.

قال: والفائدة فى ذكر ذلك، أنه حكم فى الكلام الاول بأن الصغرى السالبة منتجة و بهذا الكلام يتبين أن الصغرى السالبة قد تنتج نتيجة موجبة ضرورية ثم بعد ذلك يتسأنف فيقول:

فيكون اذن النتيجة فى كيفيتها او جهتها تابعة للكبرى فى كل موضع من قياسات هذا الشكل ألا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة و الكبرى وجودية<sup>٢</sup> فان النتيجة ممكنة خاصة ألا فى شىء نذكره و هو ما اذا كانت الصغرى ضرورية و الكبرى عرفتة على ما يجىء بيانه و على هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيماً فهذا ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا.

**اقول:** و يحتمل أيضاً أن يكون كل واحد من لفظي؛ الصغرى و الكبرى قد تبدلت بالأخرى سهواً و يكون نظم الكلام بعد ما مر على ترتيبه المذكور هكذا ألا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة و اكبرى وجودية، فان النتيجة ممكنة خاصة، او الكبرى مطلقة خاصة و صغرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية ألا فى موجبة ضرورية هو الاستثناء الثانى.

و يُريد بالمطلقة الخاصة، المطلقة العرفية، فانه قد عبّر عن العرفية أيضاً بهذه العبارة فى النهج الخامس حين قال:

١ - ممّا لا يكون، خ ل.

٢ - قوله «ألا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة و الكبرى وجودية» تفيد الصغرى بالخاصة و الكبرى بالوجودية مستدرک فى الاستثناء لأن الصغرى لو كانت ممكنة عامّة و الكبرى مطلقة عامة فالنتيجة غير تابعة للكبرى، م.

«فان اردنا ان نجعل للمطلقة نقيضاً من جنسها كانت الحلية فيه ان نجعل المطلقة

اخصّ مما يوجبه نفس الايجاب و السلب المطلقين»

و يكون قوله: «الآ في شيء ذكره» استثناء آخر عن قوله: «انّ النتيجة موجبة ضرورة» و تقديره: ألا اذا كانت المطلقة العرفية لا دائماً، فإنها لا تنتج مع صغرى الضرورية لما تذكره و قد يستقيم الكلام على هذا التقدير ايضاً و التعسف فيه اقلّ ممّا كان فيما ذكر الشارح لأنّ ذلك يحتاج الى حذف سطرٍ في موضع الحاقه بموضع آخر يستغني فيه عنه بنوعٍ من التأويل، و الى زيادة الواو في قوله: «الآ في شيء ذكره»، و لله اعلم بحقيقة الحال.

قوله: «بل في الكيفية و الكمية و على استثناء المذكور».

اي ليس الامر كما ذهبوا اليه من انّ النتيجة تتبع اخسّ المقدمتين في كلّ شيء، بل انما تتبعها في الكيفية و الكمية دون الجهة، و على الاستثناء المذكور في الكيفية و هو أنّها في الممكنات و الوجوديات لا تتبع اخسّ المقدمتين في السلب بل تتبع الكبرى.

قوله: «و اعلم أنّه اذا كانت الصغرى ضرورة و الكبرى وجودية صرفة من جنس الوجودي، بمعنى مادام الموضوع موصوفاً بما وصف و به لم ينتظم منه قياس صادق المقدمات لأنّ الكبرى يكون كاذبةً لأنّا اذا قلنا كلّ «ب»، «ج» بالضرورة ثم قلنا و كلّ «ب» فانه يوصف بانه «ا» مادام موصوفاً «ب» لا دائماً حكمنا بأنّ كلّ ما يوصف «ب» انما يوصف به وقتاً ما لا دائماً و هذا خلاف الصغرى، بل يجب ان يكون الكبرى اعمّ من هذه و من الضرورية حتّى يصدق و حينئذٍ فإنّ نتيجتها يكون ضرورة لا يتبع الكبرى و هذا ايضاً استثناء. و انما يكون ضرورة لأنّ «ج» يدوم بدوام «ب» فيدوم «ا» بالضرورة».

**اقول:** المراد انّ الصغرى الضرورية و الكبرى العرفية الوجودية، لا يمكن ان تصدقا معاً، مثاله ان نقول: كلّ فلک متحرّك بالضرورة و كلّ متحرّك متغيّر لا دائماً بل مادام متحرّكاً و ذلك لأنّ الكبرى تقتضي دوام الاكبر، بحسب وصف الاوسط و لا دوامه بحسب ذاته فليزِم منه لا دوام الاوسط ايضاً بحسب ذاته، لأنّ الوصف لو كان دائماً للذات و الاكبر كان دائماً للوصف فيلزم ان يكون الاكبر ايضاً دائماً للذات فان الدائم للدائم دائم لكنّه فرض لا دائماً بحسب الذات هذا خلف.

فظهر أنّ الكبرى في هذا المثال تقتضي أنّ كلّ ما يوصف بأنّه متحرّك فإنّ هذا الوصف له يكون لا دائماً، والصّغرى المشتعل على أنّ الفلك يوصف بأنّه متحرّك دائماً تقتضي أنّ بعض ما يوصف بأنّه متحرّك فهذا الوصف له يكون دائماً وهذا مناقض الاول فاذا لا ينتظم منها قياس صادق المقدمات، والتعليل الصحيح لكون هذا التأليف ليس بقياس هو بوقوع التناقض فيهما، واما التعليل بكذب الكبرى<sup>١</sup> كما يقتضيه قول الشيخ حين قال:

«لأنّ الكبرى قد تكون كاذبة» يستقيم ايضاً على وجهه وهو أنّ الصّغرى لما وضعت قبل الكبرى على أنّها صادقة ثم اتّبع بكبرى تناقضها علم بأنّها هي الكاذبة لأنّ المماض لما فرض صادقاً يكون لا محالة كاذباً وقد صرح الشيخ في بعض كتبه بهذا الوجه وما ذهب اليه صاحب البصائر وهو: أنّ التعليل ينبغي ان يكون اّما بكذب الكبرى واما باختلاف الوسط الذي يخرج القياس عن ان يكون قياساً وذلك لأنّا اذا جعلنا اللادائم في الكبرى جزئاً من الموضوع حتّى يصير القضية كلّ متحرّك لا دائماً فهو متغيّر لم يكن الكبرى كاذبة، بل كان الوسط مختلفاً فليس بشيء وذلك لأنّ هذا التقدير يخرج اللادائم عن ان يكون جهة والقضية عن ان تكون عرّفية وذلك غير ما نحن فيه وعلى التقديرين فإنّ هذا التأليف ليس بقياس، لأنّه ليس بمنّج.

قوله: «بل يجب ان يكون الكبرى اعم»،

اي: اذا كانت الكبرى عرّفية مطلقة محتملة للدوام واللاادوام، فالواجب ان يحمل مع الصّغرى الضرورية على الدوام ليتمكن اجتماعها على الصدق، وحينئذٍ يصدق الاقتران من ضرورية ودائمة وتنتج دائمة، قال الشيخ: «و حينئذٍ فإنّ نتيجتها تكون ضرورية» لأنّه لم يعتبر الفرق بين الضرورة والدوام ههنا فإنّ اعتبار الفرق يقتضي كون النتيجة ضرورية اذا كان الكبرى ضرورية بحسب الوصف، لا ضرورية بحسب الذات ودائمة اذا كانت

١ - قوله: «و اما التعليل بكذب الكبرى»، الى قوله: «ايضاً يستقيم على وجهه»، لأنّه يستقيم ظاهراً اذ عدم اجتماع المقدمتين على الصدق لا يجب ان يكون بكذب الكبرى لجواز ان يكون بكذب الصّغرى كقولنا: كلّ انسان كاتب بالضرورة او دائماً وكلّ كاتب متحرّك الاصابع مادام كاتباً لا دائماً، م.



دائمة بحسب الوصف ولا دائمة بحسب الذات، قال: «وهذا ايضاً استثناء».

و ذلك لانّ النتيجة تُخالف الكُبرى في الجهة، و الشيخ استثنى موضعين و ينبغي ان يلحق بها موضع آخر، و هو ان يكون الكُبرى وحدها وصفية، فانّ النتيجة لا تكون وصفية و ذلك لانّ الوصف اذا اختصّ باحدى المقدّمتين، سقط اعتباره في النتيجة، كما اذا قلنا: كُلّ متحرّك متغيّر مادام متحرّكاً و كُلّ متغيّر جسم، او قلنا: كُلّ انسان نائم و كُلّ نائم ساكن، مادام نائماً فانّ النتيجة فيها، لا تكون وصفية، اما اذا كنّا وصفتين فالنتيجة تكون وصفية مثلهما، ففي المثال الثاني من هذين المثالين، لا تكون النتيجة تابعة للكُبرى.

و اعلم انّ مخالفة النتيجة للكُبرى و ان كانت تقع في موضع كثيرة بحسب اختلاط الجهات المذكورة، اَلَا انّ جميعها يرجع الى هذه المواضع الثلاثة و من ضبط هذه الاصول التي ذكرناها، فقد يقدر على معرفة جميعها مفصلاً ان ساعده التوفيق و الله المتسعان.

### \* اشارة الى الشكل الثاني \*

«اعلم انّ الحق في هذا الشكل، أنّه لا قياس فيه من مطلقتين بالاطلاق العام و لا عن ممكنتين لا عن خلطٍ منها، و لا شك في أنّه لا قياس فيه مطلقتين موجبتين او سالبتين و لا عن ممكنتين كيف كانت<sup>١</sup>، بل انما الخلاف اولاً في المطلقتين اذا اختلفتا فيه في السلب و اليجاب فانّ الجمهور يظنون أنّه قد يكون منها قياس و نحن نرى فيه غير ذلك ثم في المطلقات الصّرفة و الممكنات فانّ الخلاف فيهما ذلك بعينه و لا قياس منها عندنا في هذا الشكل».

**اقول:** هذا الشكل لا ينتج مع الاتفاق في الكيف و الجهة لانّ الانسان و الفرس يشتركان في حمل الحيوانية عليهما و سلب الحجرية عنها و لا يوجب حمل احدهما على الآخر و الانسان و الناطق يشتركان في ذلك الحمل و السلب بيعنهما و لا يوجب

١ - قوله: «و لا عن ممكنتين كيف كانت» اي سواء كانت موجبتين او سالبتين بل انما الخلاف اولاً في المطلقتين اي الشاملتين للداوم و اللّادوام، ثم في المطلقات الصّرفة و هي الوجوديات، فاذن ليس ما يتألف من المطلقات و الوجوديات بقياس و متى لم تنتج المطلقات لم تنتج الممكنات و لا مطلقة و لا ممكنة لانه اذا لم ينتج لا اخصّ لم ينتج الاعم، م.

سلب احدهما عن الآخر و ذلك لانَّ الشَّيء المتبائنة و غير المتبائنة قد تشترك في ان يحمل عليهما او يسلب عنهما جميعُ شَيْءٍ آخر، فمن شرط الانتاج ان يختلف الحكمان بحيث لا يصحَّ جمعها على شَيْءٍ واحدٍ حتَّى يجب منه تبائن الطرفين و يُفِيدُ حكماً سلبياً و الجمهور ظنُّوا أنَّ هذا الاختلاف هو الاختلاف بالايجاب و السلب، فحكموا بانَّ الشرط في انتاج هذا الشَّكل، اختلاف المُقدَّمتين في الكيف، و الحقَّ أنَّ المُختلفين في الكيف قد يجتمعان على الصدق كما في المُطلقات و المُمكنات و لا يلزم من اختلافهما تبائُن الطرفين فاذن الاختلاف في الكيف كيف كان، لا يكفي في حصول هذا الشرط فهذا شرط و يحتاجُ هذا الشَّكل في الانتاج الى شرطٍ آخر و هو كون الكُبرى كُليَّة و ذلك أنَّه حصول الشرط الاول مع الجزئية الكُبرى لا يقتضى اِلَّا المُباينة بين الاصغر و بعض الاكبر، و لا يعلم هل بينهما ملاقاة في البعض الآخر ام لا؟ فاذن لا يُمكن ان يسلب الاكبر عن الاصغر، كما اذا حملنا الاسود على الغراب و سلبناه عن بعض الحيوانات او عن بعض النَّاس فأنَّه لا يلزمُ منه سلب الحيوان عن الغراب و لل حمل الانسان عليه و اذا تقرّرت هذه الاصول، فنقول:

جمهور المنطقيين ذهبوا الى انَّ المُطلقات و الوجوديات قد ينتجُ في هذا الشَّكل بشرط الاختلاف في الكيف و بين الشيخ انَّ الحقَّ أنَّه لا قياس في هذا الشَّكل عنها و لا عن المُمكنات بسيطة و لا مخلوطة بعضها ببعض، اما مع الاتفاق في الكيف، فبالاتفاق و اما مع الاختلاف فيه، فيما بينه.

قوله: «و ذلك لانَّ الشَّيء الواحد، بل الشَّيئين المحمول احدهما على الآخر قد يُوجدُ شَيْءٍ يحمل عليه او عليهما بالايجاب المطلق و يسلب بالسلب المطلق و قد يوجب و يسلب معاً عن كُلِّ واحدٍ من جزئيات المعنى الواحد، او جزئيات شيئين احدهما محمول على الآخر و لا يوجب شَيْءٍ من ذلك ان يكون الشَّيء مسلوباً عن نفسه او احد الشَّيئين مسلوباً عن الآخر و قد يفرض جميع هذا الشَّيئين<sup>١</sup> المسلوب احدهما عن الآخر و لا يوجب ذلك، ان يكون احدهما محمولاً على الآخر فلا يلزم اذن ممّا ذكر سلب و

١ - و قد يعرُض جميع هذا للشَّيئين، خ ل.

ايجاب<sup>١</sup> فلا يلزم نتيجة».

الشيء الواحد كالانسان، قد يوجد شيء كالتاكن، يحمل عليه و يسلبُ عنه بالايجاب و السلب المطلقين، فيقال: الانسانُ ساكنٌ، الانسان ليس بساكنٍ و الشيطان المحمول احدهما على الآخر كالانسان و الحيوان، قد يوجد كالتاكن يحمل عليهما بسلب عنهما بالايجاب و السلب المطلقين، فيقال: الانسان ساكنٌ، الحيوانُ ليس بساكنٍ و الانسان ليس بساكنٍ، الحيوانُ ساكنٍ، و قد يوجب و يسلب معاً عن كُلِّ واحدٍ من جزئيات المعنى الواحد، فيقال: كل واحد من الناس ساكنٍ، لا واحدٌ من الناس بساكنٍ، او جزئيات شيئين محمولٌ احدهما على الآخر لكلِّ واحدٍ من الناس و كُلِّ واحد من الحيوانات و لا يوجب شيءٌ من ذلك ان يكون الانسان مسلوباً عن نفسه او الحيوان مسلوباً عن الانسان، فقد يعرضُ جميع هذين الشيئين المسلوب احدهما عن الآخر كالانسان و الفرس، و ذلك بان يُقال: الانسانُ ساكنٌ، الفرسُ ليس بساكنٍ، او على العكس، او يقال: كُلُّ واحدٍ من احدهما ساكنٌ لا واحدٌ من الآخر بساكنٍ و لا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولاً على الآخر فلا يلزم من ذلك سلب و ايجاب، فلا يلزم نتيجة، فاذن ليس ما يتألف من المطلقات و الوجوديات بقياس، و الفاضل الشارح فسر الشيء الواحد<sup>٢</sup> بالجزئي الواحد، كزيد و الشيئين المحمول احدهما على الآخر بالجزئين كهذا

١ - و لا ايجاب، خ ل.

٢ - قوله: «و الفاضل الشارح، فسر الشيء الواحد»، هذا هو الاظهر، لانه لو كان كلياً تكرر في الجزئيات المعنى الواحد و جزئيات لشيئين، و فرق الشارح بينهما، باهمال الاول و حصر الثاني ليس بجيد، لان التقبض في الموجّهات انما يكون بعد رعاية شرايط الكمية و الكيفية فانها لو لم يراع، فربما يكون الاختلاف لعدم تلك الشرايط لا لعدم شرط الجهة و انما قوله: الجزئي لا يحمل على جزئي آخر، في اللفظ، فهو غير وارد لان الحمل في اللفظ، كافٍ في التقبض.

قال الامام: الحاصل ان الاشتراك في اللازم و العارض، كما يكون للمتماثلات، يكون ايضاً للمختلفات، فلم يمكن الاستدلال به على تنافي الملزوم او المعروضات، فرجع هذا الاشكال الى ان الوسط، حاصل لاحد الطرفين غير حاصل للآخر فوجب بيان الطرفين ثم الاختلاف، ان كان في اللوازم دال على تنافي الملزومات، و ان كان في العوارض فلا يدل على اختلاف المعروضات، و لما كان المحمولات المطلقة و الممكنة من قبيل العوارض، لاجرم كانت الاقيسة

الانسان و هذا الناطق و فيه نظر لانّ الجزئى من حيث هو، جزئى لا يحمل على جزئى آخر الاّ فى اللفظ.

قوله: «و الذى تحتجّون به و فى الاستنتاج عن المطلقين المختلفين الكيفية وكبراهما كية مما سذكروه فشىء لا يطرد فى المطلق العام و الوجودى العام، لانّ العمدة هناك اما العكس و هما لا ينعكسان فى السلب، او الخلف باستعمال النقيض و شرائط النقيض فيهما لا يصح».

اول: القائلون بانّ الاقتران بالمطلقين قد ينتجُ يحتجّون فى بيان الانتاج تارة بعكس السالبة و الرد الى الاول و هو مبنى على انّ سوابب المطلقات تنعكس و تارة بالخلف و هو قولهم فى اقتران كل «ج»، «ب» و لا شىء من «ا»، «ب»، ان لم يصدق لا شىء من «ج»، «ا» ليصدق نقيضه و هو بعض «ج»، «ا» و نضيفه الى الكبرى ينتجُ من الاول ليس بعض «ج»، «ب» و هو نقيض الصغرى و هذا مبنى على انّ المطلقات تتناقض، و قد بيّنا انّ المطلقات لا ينعكس سواببها و أنّها لا تتناقض فى جنسها فاذن قد بطل احتجاجهم.

قوله: «بل انما ينعقد فى هذا الشكل من المطلقات قياساً من مقدّمات فيها موجبة و سالبة، اذا كان سالبها من شرطها ان تنعكس او لها نقيض من بابها و قد علمت اى القضايا المطلقة السالبة كذلك، فهناك ان كان تأليف من مطلقين او من ضروريتين او مطلقة عامة و من ضرورة فالشرط ان يختلف القضيتان فى الكيفية و يكون الكبرى كية».

يقول: القياس فى هذا الشكل انما ينعقدُ من مختلفات الكيفية بشرط ان يكون السالبة تنعكس او يكون لها نقيض من بابها كالمطلقات المنعكسة و هى العرفية العامة و الوجودية و الضروريات فانّها تُنتجُ بسيطة و مخلوطة و كذلك خلط المطلق العام و الوجودى بالضرورى فى هذه القضايا انما يكون الشرط اختلف الكيف و كلية الكبرى و اعلم أنّه هذا قولٌ غير ملخص و ذلك لانّ الضرورى و المطلق اذا اختلطا و كانت السالبة مطلقة فانهما تنتجان ايضاً مع كون السالبة غير منعكسة كما سذكروه من بعد.

قوله: «وَالْحُكْمُ فِي الْجِهَةِ الْمُسَالِبَةِ»<sup>١</sup>.

هذا بحسب مذاهب الظاهريين و ذلك لأنهم يثبتون الانتاج في هذا الشكل بعكس السالبة و ردّ الشكل الى الاول و لا محاله يصيرُ السالبة في الشكل الاول كُبرى و يكون الجهة هناك على مذهبهم تابعة للكبرى فتكون هيئها تابعة للسالبة و سيبيّن الشيخ أنّ نتيجة المتألف من ضرورية و غيرها تكون ابدأ ضرورية سواء كانت الضرورية فيها موجبة او سالبة.

قوله: «وَالضَّرْبُ الْاَوَّلُ مِنْهَا هُوَ مِثْلُ قَوْلِكَ كُلُّ «ج»، «ب» و لا شيء من «ا»، «ب» فلا شيء من «ا»، «ج» لأننا نعكس للكبرى فيصر لا شيء من «ب»، «ا» و نضيف اليها الصغرى فيكون الضرب الثاني من الشكل الاول و يكون العبرة في الجهة للسالبة للكبرى، و الثاني منها هو مثل قولك لا شيء من «ج»، «ب» و كُلُّ «ا»، «ب» فلا شيء من «ج»، «ا» لأننا نعكس الصغرى و نجعلها كُبرى فينتج لا شيء من «ا»، «ج» ثمّ نعكس النتيجة و يكون العبرة للسالبة ايضاً في الجهة، فان كانت مطلقة، فما ينعكس اليه المطلق من المطلق و الثالث منها هو مثل قولك بعض «ج»، «ب» و لا شيء من «ا»، «ب» فليس بعض «ج»، «ا» يبيّن بما عرفت.

و الرابع منها هو مثل قولك ليس بعض «ج»، «ب» و كُلُّ «ا»، «ب» ينتج ليس بعض «ج»، «ا» و اَلَا فَكُلُّ «ج»، «ا» و كان كُلُّ «ا»، «ب» و كُلُّ «ج»، «ب» و كان ليس بعض «ج»، «ب» هذا خلف. و له بيان غير الخلف ليكن «د» البعض الذي هو من «ج» و ليس «ب» فيكون لا شيء من «د»، «ب» و كُلُّ «ب» فلا شيء من «د»، «ا» و بعض «ج»، «د» فلا كُلُّ «ج»، «ا» و من هيئها يعلم أنّ العبرة للسالبة في الجهة، و ليس يمكن في هذا الضرب ان تبين بلعكس لأنّ الصغرى سالبة جزئية لا تنعكس و الكبرى تنعكس جزئية فلا يلزم منه او من الصغرى قياس فأنه لا قياس من جزئيتين.

**اقول:** اعتبار الشرطين المذكورين اعنى اختلاف الكيف و كلفة الكبرى، يقضى ان

يكون الضروب المنتجة اربعة من جميع الستة عشر لا غير، لأن الكبرى الموجبة لا تقترنُ أَلّا بسالبتين كليّة و جزئية و الكبرى السالبة لا تقترنُ أَلّا بموجبتين كليّة و جزئية و هى غير بيّنة و تنتج سوابق فالشيخ بيّن الضرب الاول بعكس الكبرى و ردّ الشكّل الاول ثم قال: «و العبرة فى الجهة للسالبة» يعنى: بحسب الاغلب، فإنّ الحال فيه ما مرّ و بيّن الضرب الثانى بعكس الصغرى و جعل الصغرى كبرى و الكبرى صغرى ليستجاء عكس المطلوب من الاول ثم عكس النتيجة ليحصل النتيجة المطلوبة به ثم قال: «و يكون العبرة للسالبة ايضاً فى الجهة» لأنها تصيرُ كبرى الاول، ثم قال: «فان كان مُطلقة فما ينعكس اليه المطلق من المطلق»، اى ان كانت السالبة عرفية عامّة، كانت النتيجة ايضاً عرفيّة عامّة لأنها تنعكس كنفسها، و ان كانت عرفية وجوديّة كانت النتيجة ما ينعكس اليها و هى العرفيّة العامّة كما سبق ذكره، و بيّن الضرب الثالث بها بيّن الضرب الاول و لم يمكن بيان الرابع بالعكس، لأنّ السالبة الجزئية لا تنعكس و الموجبة الكلّية تنعكس جزئية و لا قياس عن جزئيتين ففرغ فى بيانه الى الخلف و الافتراض اما الخلف فان اضاف تقيض النتيجة الى الكبرى فانتاج تقيض الصغرى او ما ينمتع ان يصدق مع الصغرى اذا كانت الجهتان غير مُتناقضتين.

و قد يُمكن بيان جميع الضروب بالخلف هكذا، و اما الافتراض فانّ عيّن البعض من «ج» الذى ليس «ب» و سمّاه «د» فحصل له قضيتان احديهما لا شىء من «د»، «ب» و الثانية بعض «ج»، «د».

و القضية الاولى جهتها تكون جهة صغرى القياس، لأنّه هى فإنّ الحال لم يتغيّر أَلّا بتعيين الموضوع و تبديل الاسم، و تعيين الموضوع و ان افاد كليّة الحكم لكنّه لا يغيّر نسبة المحمول الى الموضوع و تبديل الاسم لا يؤثّر فى المعنى ثمّ يحصل من اقتران القضية الاولى بكبرى القياس الضرب الثانى من هذا الشكّل و ينتج ما يوافق السالبة فى الجهة و يحصل من اقتران القضية الثانية بهذه النتيجة تأليف على هيئة الضرب الرابع من

١ - قوله: «و اما الافتراض فان... الخ» أمّا قال: عين لأنّ بعض الجيم فى الجزئية غير معيّن فاذا اردنا الافتراض عينه تلك الافراد التى هى «ج» و ليس «ب» و سمّيناها فلهذا صارت محمولاً على «ج» حملاً كليّاً، م.

الشكل الاول و ينتج ما جهته تلك الجهة بعينها و ذلك لانّ هذا التآليف و ان كان يشبه الشكل الاول ليس بتآليف قياس على الحقيقة<sup>١</sup> فانّ الصغرى لا تشتمل على حمل و وضع، بل على اسمين مترادفين لشيء واحد و انما اورد على هيئة قياسيّة لازالة اشتباه يعرض الازهان من جهة تغيير الموضوع في القضية الاولى لا لافادة شيء لم يكن معلوماً يراد ان يعلم بهذا القياس، و الافتراض يختصّ بما يتشمل على مقدّمة جزئية فحصل من جميع هذان العبرة للسّالبة كما كان في الشكل الاول للكبرى.

قوله: «هذاكله و ليس في المقدّمات ممكن، فان اخلط ممكن و مطلق و كان من الجنس الذي لا ينعكس فانّ ما اوردها في منع انعقاد القياس من مطلقتين من ذلك الجنس يوضح منع<sup>٢</sup> القياس من هذا الخلط».

**اقول:** لما فرغ من بيان التآليفات الكائنة من المطلقات و الضروريات بسيطة و مختلطة و قد ذكر انّ الممكنات لا تنتج بسيطة فاراد ان يبين هيئتها حكم اختلاطها بالمطلقات و الضروريات و بدء بالمطلقات فذكر انّ القياس من الممكنات و المطلقات

١ - قوله: «و ليس بتآليف قياسى على الحقيقة» فانّ «ج» اسم للافراد التى غبّر عنها بعض «ج» فد و بعض «ج» اسمان مترادفان لشيء واحد قولنا بعض «ج»، «د» معناه ان معنى بعض «ج» هو معنى «د» فليس هذا كقولنا الانسان بشر لانّ معناه ان ما صدق عليه الانسان بشر فقيه حمل الّا أنّه غير مفيد و ليس فيما نحن بصدد حمل اصلاً فلا حاجة الى تأليف قياس<sup>٨</sup> آخر، بل يكفى ان يقال: اذا صدق لا شى من «ج»، «ا» و «ج» بعض «ا» فقد ظهر من هذا، أنّه لا حاجة في كلّ افتراض الى الترتيب قياس من الشكل الاول و انما اورد على هيئة القياس لا زالة اشتباه من جهة تعيين الموضوع فأنّه لما عيّن الموضوع، صارت القضية الاولى كليتة فلو لم يتألف قياس من الشكل الاول توهم النتيجة كليتة فكان تأليف القياس من الاول ليظهر جزئية النتيجة، قوله: «كما مرّ ذكره»، مرّ ذكره في الشكل الاول من انّ القياس في الشكل الاول من الصغرى الضرورية و الكبرى المشروطة الخاصة او العرفية الخاصة فنقول: هيئها اذا صدق كلّ «ج»، «ب» باحد الامكانين و لا شى من «ا»، «ب» مادام «ا» بالضرورة لكن مناقض للكبرى لانّ الكبرى تقتضى ان كلّ ذات ينصف «با» فأتصافه «با» لا يكون دائماً و نقيض النتيجة يقتضى ان بعض الدّوات أتصافه «با» ليس بضرورى فيتنافيان، م. ٢ - انعقاد، خ.

الغير المنعكسة لا ينعقد بعين ذلك البيان الذى يبين به امتناع انعقاده من المطلقات الغير المنعكسة لا ينعقد بعين ذلك البيان الذى يبين به امتناع انعقاده من المطلقات الغير المنعكسة فان الحكم فيهما لا يختلف الا بالاعتبار.

قوله : وان كان من الجنس الذى نستعمله الآن و المطلق سالب فقد ينعقد القياس اذا روعيت الشرائط فان كانت الكبرى كلية سالبة من باب المطلق المذكور وكان الممكن موجباً او سالباً و رجع بالعكس الى الشكل الاول او بالخلف فانتج». و فى بعض النسخ او بالافتراض، فانتج ولكن النتيجة التى عرفتها فى الشكل الاول، **اقول:** واما اختلاط من الممكنة والمطلقة المنعكسة فلا يخلو اما ان يكون المطلقة سالبة او موجبة، و الاول لا يخلو اما ان يقع فى الكبرى او فى الصغرى فان كانت الكبرى مطلقة سالبة فانها تُنتج ممكنة عامة سواء كانت الممكنة عامة او خاصة و ان كان خاصة فسواء كان موجبة او سالبة و سواء كانت المطلقة عرفية عامة او وجودية، مثاله كل «ج»، «ب» باحد الامكانين و لا شىء من «ا»، «ب» بالاطلاق المنعكس العام او بالوجود. و بيانه اما بعكس الكبرى الى المطلقة المنعكسة العامة لينتج من الشكل الاول لا شىء من «ج»، «ا» بالامكان العام كما ذكرناه و هو المطلوب و اما بالخلف بان يقول: ان لم يكن شىء من «ج»، «ا» بالامكان العام فبعض «ج»، «ا» بالضرورة و لا شىء من «ا»، «ب» بالاطلاق المنعكس فليس بعض «ج»، «ب» بالضرورة و كان كل «ج»، «ب» بالامكان هذا خلف.

و ان كانت الكبرى وجودية منعكسة لم يحتج الى اقتران فى الخلف، بل نقول: ان نقيض النتيجة كاذبة لانها تناقض الكبرى كما مر ذكره، و اما الافتراض - كما فى بعض النسخ - فقد يمكن البيان به اذا كانت الصغرى جزئية، و الاظهر الخلف<sup>١</sup> لانه لا ضرورة الى الافتراض ههنا فان الكبرى منعكسة اللهم الا ان يحمل الافتراض على فرض كون

١ - قوله: «و الاظهر الخلف» اى الاظهر ان يكون فى الكتاب، لفظ الخلف، لا الافتراض على ما هو فى بعض النسخ، لان الافتراض لا يجيء الا اذا كانت الصغرى جزئية و مع ذلك يستغنى عنه بسبب انعكاس الكبرى، م.



الممكن موجوداً بالعقل، فيصير الاقتران من مُطلقتين كُبراهما سالبة منعكسة، ثم ترد النتيجة الى الامكان، واما ان كانت الصغرى مطلقة سالبة فالكبرى تكون لا محالة ممكنة موجبة وحكم الاقتران مندرج فيما يجيء بعد هذا الكلام.

قوله: «وان لم تكن سالبة بل موجبة<sup>١</sup> كيف كان ذلك لم يكن قياس الآفى تفصيل لا يحتاج اليه ههنا».

معناه ان لم يكن الكبرى سالبة مُطلقة، بل تكون موجبة اما مطلقة او ممكنة لم يكن ذلك التاليف قياساً والممكنة الحقيقية لما كانت سالبته و موجبته متلازمين لم يكن القسمة الى الايجاب والسلب فيها معتبرة.

وانما قال ذلك لاننا اذا قلنا: لا شى من «ب»، «ج» بالامكان وكل «ا»، «ب» بالاطلاق لم يكن الرد الى الشكل الاول بالعكس، فان الصغرى غير منعكسة والكبرى تنعكس جزئية واذا قلنا شى من «ج»، «ب» بالاطلاق وكل «ا»، «ب» بالامكان او كل «ج»، «ب» بالاطلاق ولا شى من «ا»، «ب» بالامكان انعكست الصغرى فى الاول وانتجت مع الكبرى لا شى من «ا»، «ج» بالامكان وهى غير منعكسة فالنتيجة غير حاصلة و انعكست الكبرى فى الاول والصغرى فى الثانى جزئيتين فالنتيجة على جميع التقديرات غير حاصلة ولا يمكن بيان شى منها بالخلف لان اقتران تقيض النتيجة وهو بعض «ج»، «ا» بالضرورة بكل واحدة من المقدمتين لا ينتج ما يناقض الأخرى فلذلك حكم الشيخ بأنها لا تكون اقيسة<sup>٢</sup> وزعم صاحب البصائر<sup>٣</sup>: ان اقتران الصغرى العرفية الوجودية السالبة

١ - قوله: «وان لم تكن سالبة بل موجبة» الكبرى اذا لم تكن سالبة مطلقة، فاما ان تكون موجبة مطلقة او ممكنة اما موجبة او سالبة فقله: «وان لم تكن الكبرى سالبة» تناول الاقسام الثلاثة، لكن لما كان الايجاب والسلب فى الامكان الحقيقى متلازمان لم يعتبر قسمة المُمكنة الى الموجبة والسالبة وقال: «بل موجبة» لان حكم ايجاب الامكان، يغنى عن حكم سلبه، م.

٢ - قوله: «ولذلك حكم الشيخ بأنها لا تكون اقيسة» عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول، فالواجب فى بيان العلم، ايراد سورة النقض كما يجيء، م.

٣ - قوله: «وزعم صاحب البصائر» لما زعم ان السالبة العرفية الخاصة تنعكس كنفسها بنى

بالكبرى الممكنة ينتج موجبة جزئية مُمكنة عامّة و هو بناءً على مذهبه، اعنى: القول بانعكاس الصغرى كنفسها، فان عكسها مع الكبرى ينتج من الشكل الاول ممكنة خاصة سالبة و ينعكس موجبها الى ما ادّعاء قال.

و لا ينتج اذا كانت الصغرى عُرْفِيّة عامة لانّها على تقدير كونها ضروريّة تنتج مع الكبرى الممكنة ضروريّة سالبة فيكون النتيجة محتملة للطرفين، و ممّا تبين فساد قوله بعد ما مرّ أنّا نقول: لا واحد من الكتاب بنائم لا دائماً بل مادام كاتباً و كلّ فرس نائم بالامكان و لا نقول بعض الكتاب بالامكان فرس. و اما التفصيل الذى استثناءه الشيخ و لم يذكره فقد قيل<sup>١</sup> و هو ان يكون المقدّمتان مختلفتى هيئة الوجود الذى لا ضرورة فيه

على مذهبه و قال الصغرى السجالية العُرفية الخاصة مع الكبرى الممكنة تنتج موجبة جزئية لانه اذا عكس الصغرى و جعلت كبرى الممكنة صغرى حصل قياس من الشكل الاول، منتج للممكنة خاصة سالبة و هى تستلزم موجبة منعكسة الى ممكنة عامّة جزئية و هى نتيجة القياس، و قال: الصغرى السالبة العُرفية العامة لا تنتج، لانّ السالبة العُرفية، تحتل الضرورة، فان كان ضرورية، صدقت فى عكسها سالبة ضروريّة و هى مع الممكنة فى الشكل الاول، تنتج سالبة ضرورية منعكسة الى سالبة ضرورية كلّية و ان كانت لا ضرورية انعكست كنفسها بناءً على مذهبه و حينئذٍ يصدق النتيجة ممكنة موجبة فتكون النتيجة تارة سالبة ضرورية و تارة موجبة ممكنة فتكون النتيجة محتملة للطرفين اى الايجاب و السلب، فلا ينتج اصلاً و بتعين فساد كالمه بصورة البعض بع ما مرّ من عدم انعكاس العُرفية الخاصة، م.

١ - قوله: «فقد قيل» يعنى: انّ المقدّمتين فى الشكل الثّانى، اذا كان احدهما مُطلقة حينية و الأخرى عُرفية: (والحينية هى التى حكم بها فى بعض اوقات وصف الموضوع و العرفية هى التى حكم بها فى جميع اوقات وصف الموضوع)، فاما ان يكون الحينية مقيّدة بالادوام اولاً، فان المتقيّد بالادوام، يشترطُ للانتاج الاختلاف فى الكيف، فان قيّدت بالادوام تنتج سواءً اختلفتا فى الكيفيات او لا، لوجوب تباين الوصفين اى وصف الاصغر و وصف الاكبر لكن بشرط ان يكون الكبرى هى العُرفية، مثاله ان يقدر كون الكتاب جالسين ما داموا كاتبين و خلو جالسين عن وصف الكتابة فى بعض اوقات جلوسهم حينئذٍ يصدق لا شىء من الجالس بمتحرّك يده فى بعض اوقات كونه جالساً و كلّ كاتب متحرّك يده مادام كاتبه ينتج لا شىء من الجالس بكاتب فى بعض اوقات كونه جالساً و اما قوله: «فى جميع اوقات جلوسه» فيقتضى ان يكون

التَّجِيةُ عُرفيةٌ وهو ينافي قوله فيما قبل التَّيْجَةُ مطلقةٌ وصفيةٌ مع أنَّ الدَّلِيلَ لا يساعد عليه، وإذا قبلت المقدمات لا ينتج لا شيء من الكاتب يجالس في بعض اوقات كونه كاتباً لاناو فرضنا كون الكاتب جالسين في جميع اوقات كتابته فالعُرفية في هذا الاختلاط، اما ان تكون كُبرى او صُغرى، فان كانت الكُبرى فالحينية اما ان تكون موجبة او سالبة و ايّاً ما كان ينتج القياس حينيةً سالبة، اما اذا كانت الحينية موجبة فلانا حكمنا فيها بان وصف الاوسط ثابتٌ للاصغر في بعض اوقات وصفه، و في الكُبرى العُرفية بان وصف الوسط مناف لوصف الاكبر، فلمّا كان وصف الاكبر مجتمعاً وصف الوسط في بعض الاوقات والاجتماع مع بعض احد المتنافيين في وقت لا يخلو عن المُتَنافِي الآخر في ذلك الوقت، يلزم ان يخلو وصف الاصغر عن وصف الاكبر في ذلك الوقت وهو مفهوم السالبة الحينية. و اليه اشار بقوله: و بيان ذلك انّ الوصف الَّذِي قد يجتمع مع ما ينافي وصفاً آخر الخ» مثاله بان يجعل السالبة الحينية في المثال المذكور موجوبة معدولة فنقول كُل جالس فهو لا يحرك يده في بعض اوقات جلوسه و لا شيء من الكاتب لا يحرك يده في جميع اوقات كتابته ينتج الجالس ليس بكاتب في بعض اوقات جلوسه فوصف الجلوس الَّذِي يجتمع مع عدم حركة اليد المُنافي لوصف الكتابة قد يخلو عن وصف الكتابة، و ان كانت الحينية سالبة فلانّ الحكم في الكُبرى بان وصف الاوسط لازم لوصف الكُبرى، و في الصُغرى بان وصف الاصغر خالي عن وصف اللازم في بعض الاوقات و الخلو عن اللازم يوجب الخلو عن الملزوم و اليه الاشارة بقوله: الوصف الَّذِي: «قد يخلو عما يلزم وصفاً آخر فانه قد يخلو عن ذلك الوصف»، و انت خبيرٌ بانّ هذا انما يتمّ لو كانت الكُبرى مشتملة على الضُرورة لكن لما سبق منه بيان ذلك اعتمد عليه اذ لعله لا يفرق بين الدوام والضرورة لعدم انفكاكه عنهم، و اما اذا كانا العُرفية صغرى فلم ينتج القياس، اما اذا كانت موجبة فلانا حكمنا فيها بان وصف الاصغر ملزومٌ لوصف الاوسط، و في الكذبرى بان وصف الاوسط خالي عن وصف الاكبر في بعض الاوقات و خلو اللازم من شيء لا يوجب خلو الملزم عنه لجواز استلزامه لذلك الشيء مع جواز انفكاك لازمه الاول - كما في المثال المذكور - المقلوب الكتابة ملزومة لحركة اليد و هي قد يخلو عن الجلوس مع ان الكتابة مستلزومة لوصف الجلوس ايضاً و اما اذا كانت سالبة فلانّ الحكم فيها بان وصف الاصغر مناف لوصف الوسط، و في الكُبرى بانّ الوسط يجتمع مع وصف الاكبر، في بعض الاوقات و لا يلزم منه خلو وصف اصغر عن وصف الاكبر، اصلاً لجواز استلزامه لوصف الاكبر مع اجتماع ما ينافيه في بعض الاوقات كما في المثال المعدول المقلوب

فكان احديهما الحكم فيها في وقتٍ من الاوقات كون الشيء «ج» فيكون فيه وجوب او لا يكون و الأخرى في كون ما هو «ج» دائماً مادام موصوفاً بذلك و معناه كون احدى المقدمتين مطلقة بحسب الوصف و الأخرى دائمة بحسبه، اى يكون احديهما مطلقة و صفيه و الأخرى عرفتة عامة او وجودية.

و ينبغي ان تختلفا في الكيف ن كان المطلقة محتملة للدوام، و اما ان لم تكن محتملة

وصف الكناية الذى ينافى عدم حركة اليد المجتمع مع الجلوس يستلزم الجلوس.  
فان قلت: وصفُ الاكبر يجمع مع وصف الاوسط في بعض الاوقات وصف الاوسط مناف لوصف الاصغر و الجمع مع احد المتنافيين في وقت يخلو عن المنافى الآخر في ذلك الوقت، فوصف الاكبر لا يخلو عن وصف الاوسط و هو مفهوم السالبة الحينية، فنقول: المطلوب خلوٌ و صفةُ الاصغر عن وصف الاكبر و هو ليس بلازم، و اللازم خلوٌ وصف الاكبر عن وصف الاصغر و هو غير مطلوب بل عكس المطلوب و الحينية السالبة و لا تعكس كنفسها و على عدم انتاج هذين الاختلاطين ينسب بقوله: «و اما الذى يستلزمه»، الى قوله: «فليس كذلك» اى يلزم ان يخلو عن ذلك الوصف الوصف الآخر في شيء من الاوقات فقد ظهر ان ما ذكره بيان لجميع الاختلاطات الحينية مع العرفية انتاجاً و عقيماً، هذا اذا اختلفتا في الكيف، و اما اذا اتفقتا و الحينية مقيدة بالادوام فاذا كانت العرفية كبرى ينتج ايضاً و اما اذا كانتا موجبين فلان الوسط ان كان ثابتاً للاصغر في بعض اوقات وصفه، الا انه مسلوبٌ عنه بالاطلاق، فهو يخلو عن الاوسط اللازم للاكبر، فيلزم الخلو عن الاكبر، لكن باطلاق العام لا الوصفى، و اما اذا كانتا سالبتين فلان الوسط ثابتٌ للاصغر بالاطلاق و ان كان مسلوباً عنه في بعض الاوقات الوصف و هو منافٍ لوصف الاكبر و الجمع مع احد المتنافيين في الجملة خالٍ عن المنافى الآخر في الجملة. فقوله فيما سبق، فسواء اختلفتا فيه اتفقتا فانما ينتجان مطلقة و صفيه لوجوب تباين الوصفين، ليس بصحيح.

لا يقال: العرفية اذا كانت مقيدة بالادوام ينتج ايضاً السالبة المطلقة في صورة الاتفاق فانه ان لم يصدق ان الاصغر ليس باكبر السالبة المطلقة، انعقد قياس من الشكل الاول من الصغرى الدائمة و الكبرى العرفية اللادائمة و انه محال فلا وجه لتخصيص الحينية بالتقييد لاننا نقول: القياس انما يكون منتجاً لو كان لكل واحدٍ من مقدمتيه و دخل في الانتاج، لكن النتيجة هناك تحصل بمجرد الكبرى، لا من المقدمتين فلا قياس و الانتاج، م.

له فسوءٌ اختلفتتا فيه او اتَّفَقنا فأنَّها تنتجان مطلقة وصفية لوجوب تباين الوصفين ولكن بشرط ان يكون الكُبرى هي العرفية ومثاله ان تقول على تقدير كون الكتاب جالسين ما داموا كاتبين و خلوا الجالسين عن الكتابة في بعض اوقات جلوسهم، الجالسُ قد لا يحرك يده في بعض اوقات جلوسه والكاتبُ يحركها في جميع اوقات كتابته ينتج: انَّ الجالس قد لا يكون كاتباً في جميع اوقات جلوسه، واما ان قلَّبنا المقدمتين فلا ينتج انَّ الكاتب قد لا يكون جالساً في جميع اوقات كتابته، وبيان ذلك انَّ الوصف الذي قد يجتمع مع ما ينافي وصفاً آخر وقد يخلو عما يلزم وصف آخر فأنَّه قد يخلو عن ذلك الوصف الآخر ضرورة.

اما الذي يستلزمه ما قد يخلو عن الوصف الآخر او ينافي ما قد يجتمع معه، فليس كذلك لاحتمال استلزامه الوصف الآخر، مع جواز انفكاك لازمه الاول عنه او اجتماع منافيه به.

واعلم انَّ هذا التفصيل انما هو من باب اختلاط المطلقات المختلفة وقد استثناء الشيخ من باب الاختلاط المطلقة والامكان، فهذا شرح ما في الكتاب في هذا الاختلاط. واعم انَّ الشيخ ذهب في هذا البيان مذهب الجمهور، والحق يقتضي انَّ المختلط من الممكن والمشروط بالوصف ينتج بشرطين: احدهما وقوع المشروط بالوصف في كبرى القياس<sup>١</sup> كما اذا قلنا كلُّ انسان متحرك بالامكان ولا شيء من النَّائم بمتحركٍ مادام نائماً

١ - قوله: «وقوعُ المشروطة بالوصف في كبرى القياس»، اذا كانت المشروطة كبرى انتجت اما اذا كانت سالبة، فلانَّ الصُّغرى يقتضى جواز اتِّصاف الاصغر بالاوسط وهو مُنافٍ الاكبر و اذا امكن اتِّصاف الشيء باحد المتنافيين، امكن سلب المُنافي الآخر عنه، فيمكن سلب الاكبر عن الاصغر، واما اذا كانت موجبة، فلانَّ الاوسط لازمٌ للاكبر وهو ممكن الزوال عن الاصغر وامكان زوال اللازم، ملزوم لامكان زوال الملزوم، فيمكنُ زوال الاكبر عن الاصغر. وان كانت المشروطة صغرى لم ينتج، اما الموجبة فلانَّ وصفُ الاصغر، ملزومُ الاوسط وهو ممكنُ الزوال عن الاكبر وامكان زوال اللازم عن الشيء وان استلزم امكان زوال الملزوم عنه، اَلّا انَّ الملزوم هو وصف الاصغر فاللازم امكان زوال الاكبر عن وصف الاصغر ولا يلزمُ منه امكان زوال الاكبر عن ذات الاصغر، واما السالبة فلانَّ وصف الاصغر، منافيٌ للاوسط وهو ممكنُ الاجتماع مع

فأنه لا يُنتج لا شيء من الانسان بنائمه بالامكان، لأن الصغرى تقتضى جواز اتّصاف الاصغر بما ينافي الاكبر فيلزم من جواز خلوه عنه عند الاتّصاف بما يُنافيه وكذلك اذا قلنا: لا شيء من الانسان بساكن بالامكان و كُلّ نائم ساكن مادام نائماً لأن الصغرى تقتضى جواز خلوه الاصغر مما يلزم الاكبر، فيلزم منه جواز خلوه عنه فانّ الملزوم يرتفع عند ارتفاع اللازم، اما اذا وقعت المشروطة بالوصف فى الصغرى فأنه لا يُنتج. لأنّه نقول: كُلّ كاتب يقظان، مادام كاتباً ولا شيء من الانسان بيقظان بالامكان.

وكذلك نقول: لا شيء من الكاتب بنائمه، مادام كاتباً و كُلّ انسان نائم بالامكان ولا ينتجان سلب الانسان عن الكاتب، وذلك لأنّ المُستلزم يمكن ان يخلو عنه الاكبر، او المنافى لما يمكن ان يجتمع مع الاكبر منه وهو وصل الاصغر لا ذاته وتعاقد الاوصاف لا يقتضى تعاند الموصوف بها والشّرط الآخر ان تكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق<sup>١</sup> اى يكون بازاء الممكن ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف ضرورياً و بازاء المطلق ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف، اما دائماً او ضرورياً، فأنه قد يمكن اجتماع الممكن والعرفى، على الصدق حتّى يكون دائماً بحسب الوصف من غير ضرورة

الاكبر وامكان اجتماع احد المُتناهين مع الشئ يقتضى امكان عدم اجتماع مُنافى الآخر معه لكن المُنافى هو وصف الاصغر والمنافاة مع الوصف لا تستلزم المنافاة مع الذات. وتتبع الامثلة المذكورة يبيّن جميع ما ذكرناه، م.

١ - قوله: «و الشّرط الآخر ان تكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق»، المُراد من هذا، ما صرح به وهو انّ احدى المقدمتين ممكنة والاخرى ضرورية بحسب الوصف، بأنّ الضرورية بحسب الوصف، من حيث أنّها ضرورية تبين الامكان، واما قوله: «و بازاء المطلق ما يكون»، فهو تمثيل، اى يشترط فى خلط المطلق بالوصفى، ان يكون بازاء المُطلق الدائم بحسب الوصف و اّلا فالبُحث واقع فى شروط خلط الممكن، لا فى خلط المطلق.

وقوله: «فأنه قد يمكن اجتماع الممكن والعرفى»، دليل على وجوب اختلاف المقدمتين بالضرورة والامكان و أنّهما الو اختلاف بالامكان والدوام لم يلزم تبين الطرفين لجواز ان يكون محمول ثابتاً لشيء بالامكان و مسلوب عنه دائماً بحسب الوصف، فيحصل الاختلاط ههنا من ممكن وعرفى، ولا ينتج مباينة الشئ لنفسه كقولنا: الزنجى ابيض بالامكان ولا شيء من الزنجى بابيض مادام زنجياً فلا ينتج الزنجى ليس بزنجى بالامكان، م.

و لا يلزم من ذلك تباين اصلاً و الفاضل الشارح قد حقق الاول من هذين الشرطين و لم يذكر الثانى فاذا حصل هذان الشرطان فقد انتج المختلط من الممكن و المطلق المنعكس و غير المنعكس سواء كانت المطلقة المنعكسة موجبة او سالبة، و سواء تيسر بيانه بالرد الى الشكل الاول او بالخلف، او لم يستبشر بشيء من ذلك، و هذا مما لم يذكره الشيخ.

**واقول:** ايضاً اذا كانت الكبرى وجودية عرفية فانها تنتج مطلقة عامة سالبة مع اى صغرى اتفقت، و ذلك لان النتيجة الدائمة الموجبة، تناقض هذه الكبرى، بمثل ما مر في الشكل الاول، فاذا يصدق معها نقيضها ابداً.

مثاله اذا لم يمكن ان يصدق قولنا: بعض «ج»، «ا» دائماً، مع قولنا: كل «ا»، «ب» او لا شيء من «ا»، «ب» مادام «ا» لا دائماً. فمن الواجب ان يصدق ابداً مع نقيضه و هو قولنا: لا شيء من «ج»، «ا» مطلقاً و هذا مما لم يذكره احد منهم.

**قوله:** «و يجب ان نفيس على هذا خلط الضرورة بغيره اذا كان على هذا الصور»<sup>١</sup>.

١ - قوله: «اذا كان على هذه الصور»، لا فائدة لهذ القيد لان الضرورية تنتج مع جميع القضايا سواء كانت موجبة او سالبة، صغرى او كبرى بالخلف، و اختلاط الضرورية مع غير الضرورية، تنتج اتفقتا في الكيف او اختلفتا لان الوسط منسوب الى احد طرفي النتيجة بالضرورة الى الآخر لا بالضرورة فيكون بين الطرفين مباينة فتصدق السالبة. فانه اذا كان «ج»، «ب» لا بالضرورة و الى الآخر لا بالضرورة، فيكون بين الطرفين مباينة فتصدق السالبة، فانه اذا كان «ج»، «ب» لا بالضرورة و «ا»، «ب» الضرورة لم يكن «ج» لا بالضرورة و عن «ا» بالضرورة لا يكون «ج» داخلاً في «ا» بالفعل يصدق ان «ج» ليس «ب» بالضرورة هذا خلف.

لا يقال: اذا لم يكن «ج» داخلاً في «ا» بالعقل يصدق انه «ج» ليس «ا» دائماً، فالنتيجة سالبة دائمة لا ضرورية، لاننا نقول: النتيجة سالبة ضرورية فانه لو لم يصدق، صدقت موجبة ممكنة مع الكبرى، على هيئة الشكل الاول و ينتج ما ينافي الصغرى، و لا خفاء في ان هذا يطرد فيما اذا كان احدي المقدمتين دائمة و الأخرى لا دائمة، فلماذا قال: حينئذ يصير الضروب المنتجة من هذا الاختلاط و ما يجرى مجراه، اى الدوام و اللادوام ثمانية، لانه سقط من هذه الاختلاطات شرط الاختلاف في الكيفية فلم يبق شرط الكلية الكبرى و يسقط باعتباره من الضروب الممكنة الانقضاء ثمانية فتبقى ثمانية نتيجة. و هذه زيادة قياسات غفل عنه الجمهور. و اعلم ان هذه

اى اذا كانت السالبة ضرورية و الموجبة غير ضرورية فأنه يُنتج و يبين بالعكس و الخلف كما مرّ فى المطلقة المُعكسة، و اما اذا كانت الموجبة ضرورية و السالبة غير ضرورية، فأنه ينتج ايضاً و لكن يبين بالخلف دون العكس.

قوله: «بعد ان تعلم انّ فى هذا الخلط زيادة قياسات و ذلك انه اذا كان التأليف من ممكن صرف و ضرورى او من وجودى صرف و ضرورى و الكبرى كلية ثم القياس سواء كانتا موجبتين معاً او سالبتين معاً فضلاً عن المختلفتين، اما اذا اختلفتا و الكبرى كلية فتعلمه مما علمت، و اما اذا اتفقتا فانت تعلم انه اذا كان «ج» بحيث انا يصدق «ب» على كُله بايجاب غير ضرورى و كان «ب» على كُله ما هو «ج» غير ضرورى او المفروض من «ج» غير ضرورى و كان «ا» بخلافه عند ما كان كُله ما هو «ا» فان «ب» ضرورى عليه انّ طبيعة «ج» او المفروض منه مبانية لطبيعة «ا» لا يدخل احدهما فى الأخرى، و لا يمكن ذلك سواء كان بعد هذا الاختلاف اتفاق فى الكيفية الايجابية او الكيفية السلبية<sup>١</sup> و يعلم ان النتيجة دائماً يكون ضرورة السلب و هذا ممّا غفلوا عنه».

**اقول:** معناه انّ الضرورى اذا اختلطت بغير الضرورى افاد التباين الذاتى بين حدى المطلوب و انتج الضرورى السالب و ان اتفقت المقدّمتان فى الكيف فضلاً عن ان يختلفا فيه، اما على تقدير الاختلاف فللبينان المذكورة و اما على تقدير الاتفاق فلانك تعلم انه اذا كان «ج» الاصغر، بحيث يصدق «ب» الاوسط على كُله بايجاب غير ضرورى او سلب غير ضرورى حتّى يكون الحكم بـ«ب» على كل «ج» لا بالضرورة او على المفروض من «ج» يعنى على بعضه لا بالضرورة و كان الاكبر بخلافه، اى يكون الحكم بـ«ب» على كل «ا» بالضرورة، فأنما يكون كل «ج» او بعضه المفروض منه مبانياً للاكبر، الذى هو «ا» بالضرورة لا يدخل احدهما فى الآخر و لا يمكن ذلك ذلك حتّى يكون لا

القياسات انما انتجت بواسطة اللا ضرورة فى احدى المقدّمتين و لا مدخل لايها و سلبها فى الانتاج، و اللا ضرورة ممكنة عامّة فيرجع القياس الى اختلاط الضرورية و الممكنة المخالفة لها فى الكيف، فهذه القياسات ليست ممّا غفل عنها الجمهور، بل داخلية فيما ضبطوه، م.

١ - و كذلك البعض من «ج» المخالف «لا» فى ذلك اذا كانت الصغرى جزئية، خ.



شى من «ج»، «ا» او ليس بعض «ج»، «ا» بالضرورة و هو النتيجة سواء كان لحكمنا الاولان ايجابيين كما فى قولنا: كُلّ انسان او بعض الحيوانات متحرّكٌ لا بالضرورة و كُلّ فلكٍ متحرّكٌ بالضرورة و لا شىء من الفلك بساكن بالضرورة فانّها ينتجان: لا شىء من الناس او ليس بعض الحيوانات بفلك بالضرورة و على هذا التقدير يصيرُ الضروب المنتجة من هذا الاختلاط و ما يجرى مجراه ثمانية و هو معنى قوله: «بعد ان نعلم فى هذا الخلط زيادة قياسات» و هذا ما غفل الجمهور عنه.

### \* اشارة الى الشكل الثالث \*

قوله: «الشّرط فى كون قرائن هذا الشكل منتجة ان يكون الصّغرى موجبة او فى حكمها كما علمت و فيها كلّى ايهما كان و انت تعلم ان قرائنه حينئذ تكون ستّة، لكن الستّة تشترك فى انّ نتيجتها اتّما تجب جزئية و لا يجب فيها<sup>١</sup>، كلّى فانّك اذا قلت: كُلّ انسان حيوان و كُلّ انسان ناطق، لم يلزم ان يكون كُلّ حيوان ناطق و لزم ان يكون بعضه ناطقاً بان ينعكس الصّغرى».

**اقول:** لهذا الشكل ايضاً فى الانتاج شرطان<sup>٢</sup> احدهما كون الصّغرى موجبةً او فى حكم الموجبة اى: تكون سالبة يلزمها موجبة - كما مرّ فى الشكل الاول - و ذلك لانّ الاصغر اذا كان مُلاقياً للاوسط بالايجاب، كان حكم القدر الذى لاقى الاوسط منه حكم الاوسط فى ملاقة الاكبر و مباينته و اما اذا كان مبايناً للاوسط بالسلب كالفرس مثلاً للانسان فلا نعلم انّ الاكبر المحمول على الاوسط، هل يلاقيه كالحَيوان او يباينه كالتاّطق

١ - «منها»، خ ل.

٢ - قوله: «لهذا الشكل ايضاً فى الانتاج شرطان»، لما كان الاصغر و الاكبر فى هذا الشكل محمولين على شىء واحد و هو الاوسط فقد التقيا فيه و ذلك يقتضى حمل الاكبر على الاصغر لكن بشرطين احدهما ان يثبت الاصغر لكلّ الوسط او لبعضه حتّى يكون حكم القدر الذى لاقى الوسط منه حكم الاوسط بالاكبر فانّه لو كان مسلوباً عنه كان مُبايناً له فلا يعلم ان حكمه حكم الاوسط بالاكبر او لا، و الثانى كلّية احدى المقدّمتين اذا لو كانتا جزئيتين لا يلزم تلاقيهما فى الاوسط، م.

و كذلك المسلوب عنه كالصَّهال تارة و الحجرُ أخرى.

و الشرط الثاني، ان يكون احدى المقدّمتين كليةً و ذلك لكى يتّحد مورد الحكمين من الوسط و يتعدّى الحكم بالاكبر الى الاصغر، فأنهما ان كانتا جزئيتين فقد احتمل ان يختلف المحكوم عليه من الاوسط فى المقدّمتين، كما نقول: بعض الحيوان انسان، او بعضه فرس، او لا يختلف كقولنا: بعضه انسان و بعضه ماش، و هذان الشرطان لا يجتمعان الا فى ستّ قرائن من الستة عشر الممكنة و ذلك لانّ الصغرى الموجبة الكلية تقتزن بكلّ واحدٍ من المحصورات الاربع و الموجبة الجزئية تقتزن بالكليتين منها، فيكون جميعها ستة و لا ينتج الجزئية و ذلك لانّ الاصغر المحمول على الوسط، يحتمل ان يكون اعمّ منه، كالحیوان على الانسان و حينئذٍ لا يكون ملاقة الاكبر كنطاق و لا مابينة كالفرس، الاّ للقدر الذى كان ملاقياً منه للاوسط، و قياسات هذا الشكل، ليست بكاملة و لذلك قال الشيخ: «و لزم ان يكون بعضه ناطقاً بان يعكس الصغرى»، لانه يصير حينئذٍ بالارتداد الى الشكل الاول كاملاً بيئاً.

قوله: «فاجعل هذا معياراً فى المركبات من الكليتين، و اما اذا كان الكبرى جزئية لم ينفعك عكس الصغرى لانّها اذا عكست، صارت جزئية فاذا قرنت به الاخرى كان الاقتران من جزئيتين فلم يُنتج، بل يجب ان يعكس الكبرى ثم النتيجة كما علمت».

اى اجعل عكس الصغرى معياراً للرد الى الشكل الاول، فانّ هذا الشكل انما يخالف الاول بوضع الحدود فى الصغرى، كما انّ الثانى خالفه بوضع الحدود فى الكبرى، فكُلما كانت الكبرى كليةً فى هذا الشكل و عكست الصغرى، ارتدّ الاقتران الى الاول، و لو انّ الشيخ قال: فاجعل هذا معياراً فيما كانت كبراه كليةً، لكان اصوب من قوله: «فى المركبات من كليتين»، و اما اذا كانت الكبرى جزئيةً، فلا يفيد عكس الصغرى، لانّها تنعكس جزئيةً و لا قياس عن جزئيتين بل ينبغي ان يعكس الكبرى و يجعلها صغرى حتّى يرتدّ الى الاول ثم يعكس النتيجة مثاله كلّ «ب»، «ج» و بعض «ب»، «ا» فبعض «ج»، «ا» لانّ الكبرى تنعكس الى بعض «ا»، «ب» و ينتج مع الصغرى على هيئة الضرب الثالث من الشكل الاول بعض «ا»، «ج» و ينعكس الى بعض «ج»، «ا».

قوله: «و اعلم ان العبرة في الجهة المُنحَفَظَة و هي الَّتِي يَتَمَيَّنُ فِي الشَّكْلِ الْاَوَّلِ فِيهَا عَلَى قِيَاسِ مَا اوردناه اَنَّمَا هِيَ لِلْكُبْرَى اَمَّا فِيهَا يَتَبَيَّنُ بِعَكْسِ صُغْرَاهُ فَذَلِكَ ظَاهِرٌ و اَمَّا فِيهَا يَتَبَيَّنُ بِعَكْسِ الْكُبْرَى، فَيَتَبَيَّنُ ذَلِكَ بِالْاَفْتِرَاضِ بَانَ يَفْرَضُ بَعْضُ «ب» الَّذِي هُوَ «ا» حَتَّى يَكُونَ «ت» «د» فَيَكُونَ كُلُّ «د» «ا» فَنَقُولُ حِينَئِذٍ كُلُّ «د» «ب» وَ كُلُّ «ب» «ج» فَكُلُّ «د» «ا» فَيُنتِجُ بَعْضُ «ج» «ا» وَ الْجِهَةُ مَا يُوْجِبُهُ جِهَةٌ قَوْلُنَا كُلُّ «د» «ا» الَّذِي هُوَ جِهَةٌ بَعْضُ «ب» «ا».

**اقول:** جهاتُ المقدّمات، قد تبقى في نتائجها كما هي وقد لا تبقى، و الباقية قد تكون بالاتّفاق وقد لا تكون، و ما بالاتّفاق كما في نتيجة الاقتران من مُمكنة و مُطلقة عامّتين في الشَّكْلِ الْاَوَّلِ فَانَّهَا اَنَّمَا تَوَافَقُ الصُّغْرَى لَا لَكُونَ الصُّغْرَى مُمكنة عامّة، فانَّها لو كانت مُمكنة خاصّة، لكانت النّتيجة ايضاً عامّة، بل بالاتّفاق، و ما ليس بالاتّفاق كما في نتيجة الاقتران، بل لآن الْكُبْرَى مَوْجَّهَةٌ بِتِلْكَ الْجِهَةِ، وَ الْجِهَةُ الْمُنْحَفَظَةُ هِيَ الشَّكْلِ الْاَوَّلِ اِنْ تَكُونُ تَابِعَةً لِكُبْرَاهُ، فَانَّهُ فِي اقترانات هذا الشَّكْلِ عَلَى قِيَاسِ مَا اوردناه هناك اَنَّمَا يَكُونُ الْكُبْرَى، اَمَّا فِيهَا تَبَيَّنَ بِعَكْسِ صُغْرَاهُ فَظَاهِرٌ، و اَمَّا فِيهَا تَبَيَّنَ نَفْسُ الْاِنْتِاجِ بِعَكْسِ الْكُبْرَى، فَلَا يَمْكُنُ بَيَانُ جِهَةِ النّتيجة لآَنَّهُ اَنَّمَا يَتَمَّ بِعَكْسِ النّتيجة، وَ الْجِهَةُ رُبَّمَا لَا تَبْقَى بَعْدَ الْعَكْسِ مُحْفُوظَةٌ، فَيَبَيَّنُ ذَلِكَ بِالْاَفْتِرَاضِ اَي يَبَيَّنُ اَنَّ النّتيجة كَالْكُبْرَى بِالْاَفْتِرَاضِ وَ ذَلِكَ لَا يَكُونُ مِمَّا يَنْتِجُ اِلَّا فِي ضَرْبٍ وَاحِدٍ هُوَ قَوْلُنَا: كُلُّ «ب» «ج» وَ بَعْضُ «ب» «ا» وَ ذَلِكَ بَانَ نَعَيَّنَ الْبَعْضُ مِنْ «ب» الَّذِي هُوَ «ا» بِالْفَرَضِ وَ نَسَمِيَهُ «د» فَيَحْصُلُ مِنْهُ قَضِيَّتَانِ احديهما كُلُّ «د» «ب» وَ الثّانِيَةِ كُلُّ «د» «ا» وَ الْاَوَّلَى تَشْتَمِلُ عَلَى اسْمَيْنِ مُتَرَادِفَيْنِ كَمَا ذَكَرْنَا وَ الثّانِيَةِ هِيَ الْكُبْرَى بَعِيْنَهَا وَ جِهَتُهَا تِلْكَ الْجِهَةُ اِلَّا اَنَّهُمَا صَارَتِ كَلِيَّةً، ثُمَّ نَضِيفُ الْاَوَّلَى اِلَى صُّغْرَى الْقِيَاسِ، فَيُنتِجُ عَلَى هَيْئَةِ الشَّكْلِ الْاَوَّلِ كُلُّ «د» «ج» وَ يَكُونُ الْجِهَةُ جِهَةً صُّغْرَى الْقِيَاسِ بَعِيْنَهَا، ثُمَّ نَضِيفُ هَذِهِ النّتيجة اِلَى الْقَضِيَّةِ الثّانِيَةِ، لِيَحْصُلَ الضَّرْبُ الْاَوَّلُ مِنْ هَذَا الشَّكْلِ وَ تَنْتِجُ تَابِعَةً.

قوله: «و الَّذين يجعلون الحكم لجهة الصُّغْرَى، فانَّهم يحسبون انّ الصُّغْرَى، يصيرُ

كبرى عند عكس الكبرى فيكون الحكم لجهتها ثمّ يعكس<sup>١</sup> الجهة بعد العكس جهة الاصل واما يغفلون بسبب أنهم يحسبون أنّ العكس يحفظ الجهات و انت قد علمت خطاهم».

**اقول:** الظاهريّون من المنطقيّين، يجعلون جهة نتيجة الاقتران من كُليّتين موجبتين تابعة للاشرف منهما، وذلك بعكس الاخسّ و الرّد الى الشّكل الاول، ثمّ ان وقع الاحتياج الى عكس النتيجة عكسوها، فكانوا يرون أنّ العكس يحفظ الجهة، وان كانت احدى المُقدّمات سالبة جعلوا النتيجة تابعة لها لان السّالبة لا تكون في الاول اّلا الكبرى، وان كانت الكبرى جزئية، كما في هذا الضّرْب الَّذِي يتكلّم فيه جعلوها تابعة للصّغرى لانّ الجزئية لا تصيرُ كبرى الاول، وذلك لاعتقادهم أنّ الجهة في الشّكل الاول للكبرى، و الشيخ ردّ عليهم في هذا الموضع، بأنّ هذا البيان يحتاج الى عكس النتيجة، و العكس رُبما لا يحفظ الجهات كما بيّناه.

قوله: «و قد بقي ما لا يتبيّن بالعكس و ذلك حيث يكون الكبرى جُزئية سالبة فاتها لا يعكس و صغراها يعكس جزئية فلا يقرن منها<sup>٢</sup> بل اّما تبين بطريق الخلف او بطريق الافتراض، اّما طريق الخلف فبان تقول أنّه ان لم يكن ليس بعض «ج»، «ا» فكلّ «ج» «ا» و كان كلّ «ب»، «ج» فكلّ «ب»، «ا» و كان ليس كلّ «ب»، «ا» هذا خلف، و اّما طريق الافتراض فبان تقول: ليكن البعض الَّذِي هو «ب» و ليس «ا» هو «د» فيكون لا شيء من «د»، «ا» ثمّ تمّ انت من نفسك و اعتبر في الجهات، ما يوجه الكبرى ايضاً».

قد تبين خمسة ضروب من السّتّة المذكورة بالعكس و قلب المُقدّمات و بقي ضرب واحد و هو الَّذِي صغراه موجبة كلية و كبراه سالبة جزئية و هو لا يمكن ان يبين بذلك لانّ الصّغرى تنعكس جزئية، فيصيرُ الاقتران من جزئيتين و الكبرى لا تنعكس، فينبغي ان يبين بالخلف او الافتراض، اّما الخلف فكما ذكره، و قد يُمكن ان يتبين به سائر الضّرُوب ايضاً و هو باقتران الصّغرى بنقيض النتيجة ابدأ لينتج ما يصادُ او يناقض الكبرى فيظهر الخلف، و الافتراض هو الَّذِي ذكر بعضه و اّحال باقيه على ما مضى، و اعتبار الجهة

بالكبرى، كما مرّ.

قوله: «فيكون قرائنه اذن ستة:

(ا). من كليّتين موجبتين

(ب). من موجبتين و الصغرى جزئية

(ج). من موجبتين و الكبرى جزئية

(د). من كليّتين و الكبرى سالبة

(ه). من جزئية موجبة و كليّة سالبة كبرى

(و). من كليّة موجبة صغرى و جزئية سالبة كبرى

و هذه تورد خامسة.»

**اقول:** لما فرغ من بيان احكام هذا الشّكل، عدّ ضروبه و الترتيب الّذى ذكره، هو بحسب تقديم الايجاب على السّلب و ليس بمشهور و من يعتبر تقديم الكلية ايضاً على الجزئية يجعل ثانى الضّروب ما جعله الشيخ رابعها و هو الاشهر.

و اعلم انّ هذا الشّكل لا يخالف الشّكل الاول اّلا في حُكْمين احدهما انّ الصّغرى الضّروية لا تناقض الكبرى العرفية الوجودية ههنا، فانّا نقول: كلّ كاتب بالضرورة انسان و كلّ كاتب يقظان لا دائماً بل مادام كاتباً.

و الثّانى انّ العرفيتين لا تنتجان عرفيةً، بل مُطلقة و صفيّة كما نقول: كلّ كاتب يقظان و مُباشر القلم، مادام كاتباً و لا نقول: بعض اليقظان يُباشر القلم، مادام يقظاناً، بل في بعض اوقات يقظته و قد اتينا على بيان ما اشتمل عليه الكتاب من احكام المُختلطات فى الاشكال الثلاثة و اضفنا اليه ما امكن ان يضاف اليها ممّا ليس فيه و لم نتعرّض للشّكل الرّابع لانه ليس بمذكور فى الكتاب و الاستقصاء التامّ فى هذه المباحث، يستدعى كلاماً ابسط من هذا و هو يليقُ بموضع لا يلتزم فيه مشايعة كلام آخر.

## النهج الثامن فى القياسات الشرطية و فى نوابغ القياس

### \* اشارة الى اقترانات الشرطيات \*

«أما سندكر بعض هذه و نخلّى عما ليس قريباً من الطبع منها بعد استيفائنا جميع ذلك فى كتاب «الشفاء» و غيره».

افرد سائر لاقترانيّات اما ان تكون مؤلّفة من المتّصلات، او من المنفصلات او منهما معاً، او من المتّصلات و الحملّيات، او من المنفصلات و الحملّيات.

و الشيخ لما اقتصر فى هذا الكتاب، على ايراد البعض ممّا هو قريبٌ من الطبع، لم يورد المؤلّفة من المنفصلات و لا من المتّصلات و و المنفصلات لأن جميعها بعيدةٌ عن الطبع، و ابتداءً بالمؤلّفة من المتّصلات. فنقول قبل الشروع فى ذلك:

المتّصلات كما قلنا، اما لزوميّةٌ و اما اتّفاقيّةٌ، و اللزوميّة اما فى نفس الامر و بحسب الطبع و اما بحسب اللفظ و الوضع، و الاول كقولنا: ان كانت الشّمس طالعة، فالنّهار موجود، و الثّانى كقولنا: ان كان الاثنان فرداً، فهو عددٌ، فانّ هذه القضية، ليست بحقّة من حيث اشتمالها على وضع كاذب، و هى حقّة من حيث لزوم اللفظ بحسب ذلك الوضع، و التّناقض فيها أمّا يكون بحسب الاختلاف فى الكمّ و الكيف، كما فى الحملّيات و بحسب اعتبار احوالها فى اللزوم الاتّفاق فالاستصحابيّة الشّاملة للزوم الصّادق المقدّم و الاتّفاق تتناقض اذا تخالفت فيهما و ذلك لأنّ الكلّية الموجبة منها، تُفيد الدّائمة و الكلّية السّالبة تُفيد عدم المُصاحبة على الدّوام، و الجزئيّة تُفيد المُصاحبة او عدمها فى وقت من الاوقاف و تصدق مع الكلّية الموافقة لها فى الكيف فالاستصحابيّة الجزئيّة الايجابية، تصدق مع المُصاحبتين الدّائمة و اللادائمة و هى مُناقضة للسّلبية الكلّية، و الاستصحابيّة الجزئيّة السّالبة تصدق مع المُصاحبتين الدّائم و اللادائم و هى مُناقضة للايجابية الكلّية، و اما اللزوميّة فيناقضها الاحتماليّة المُخالفة الشّاملة للزوم المُخالف و امكان الطّرفين لأنّ

اللزوم هيئتها يُشبه الضرورة في الحمليات و الاحتمال يُشبه الامكان الاعمّ و هي سالبة للزوم، لا لازمة السلب و تُسمّى بالسالبة للزومية، و اما الاتفاقية المُحصنة فيناقضها ما يكون حينئذٍ، اما للزومية الموافقة او الاستصحابية المُخالفة على الوجه المذكور فيما مرّ و هي سالبة الاتفاق و يسمّى بـ«السالبة الاتفاقية».

و اما العكس فيها، فاللزومية السالبة الكلّية تنعكس كنفسها على قياس للضروريات، لأنّه لو جاز استلزام تاليه لمقدّمة في حال يمتنع انفكاك مقدّمه عن تاليه في تلك الحال و انهدام حكم الاصل، و الاتفاقية السالبة الكلّية لا تنعكس اذا اشترط فيه صدق المقدّم، كما في المُوجبة و ذلك لأنّا نقول: ليس البتّة اذا كان البياض مفرّقاً للبصر، فالاضداد مُجتمعّة و لا يمكن ان يقال: ليس لبتّة اذا كانت الاضداد مجتمعّة، فالبياض كذا لأنّ وضع المقدّم، يمتنع و ينعكس اذا لم يشترط ذلك فيه و يُقاس الاستصحابية عليها.

و اما الموجبات، فجميعها ينعكس جزئيةً استصحابيةً و آلاً لصدقت الكلّية السالبة و تنعكس كنفسها على الوجه المذكور، فيكون العكس اما مُضادّاً او مُناقضاً للاصل، فيلزم الخلف، و السوالب الجزئية لا تنعكس لأنّا نقول: قد لا يكون اذا كان زيدٌ يحركُ يده، فهو كاتب و لا يمكن ان يقال: قد لا يمكن ان يكون اذا كان زيدٌ كاتباً، فهو يحركُ يده، و اما المُنفصلات، فقد تناقض بشرط الاختلاف في الكيف و الكمّ و ارتفاع العناد في تقايضها، ائىّ عنادٍ كان و لا مدخل للعكس فيها لأنّ اجزائها، رُبما تكون اكثر من اثنين و لأنها لا تتمايز بالطبع.

فهذا ما اردنا تقديمه و هو بيان ما اشار اليه الشيخ، في التّهج الثالث بقوله: «و يجب عليك ان تجرى امر المتّصل و المنفصل في الحصر و الاهمال و التناقض و العكس مجرى الحمليات» و نرجع الى الشرح:

قوله: «و نقول: انّ المتّصلات قد يتألّف منها اشكال ثلاثة<sup>١</sup> كاشكال الحمليات و

١ - قوله: «انّ المتّصلات قد يتألّف منها اشكال ثلاثة»، لأنّه لا بدّ من اشتراكهما في جزء و هو الاوسط، فاما ان يكون تالياً في الصغرى مقدّماً في الكبرى و هو الشّكل الاول او بالعكس و هو الشّكل الرابع، و اما ان يكون تالياً فيهما و هو الشّكل الثاني، و اما ان يكون مقدّماً فيهما و هو

يشارك في تالي او مقدم و يفرق في نال او مقدم، كما كانت في الحملات يشارك في موضوع او محمول و يفرق في موضوع او محمول و الاحكام تلك الاحكام.

مثال الشكل الاول، كلما كان «ا»، «ب» فـ«ج»، «د» و كلما كان «ج»، «د» فـ«ه» «ز» ينتج: كلما كان «ا»، «ب» فـ«ه»، «ز» و مثال الشكل الثاني، كلما كان «ا»، «ب» فـ«ج»، «د» و ليس البتة اذا كان «ا»، «ب» فـ«ه»، «ز» و بين اما بالعكس او بالخلف على ما تقدم، و بين الضرب الاخير منه بالافتراض و هو ان يعين الحال الذي يكون فيها «ا»، «ب» و ليس «ج»، «د» و ليكن هو عند ما يكون «ح»، «ط»، فيحصل منه قضيتان احدهما ليس البتة اذا كان «ح»، «ط» فـ«ج»، «د» و الثانية قد يكون اذا كان «ا»، «ب» فـ«ح»، «ط» و يؤلف القياسات المذكورات منهما على حسب ما مر.

و مثال الشكل الثالث كلما كان «ج»، «د» فـ«ا»، «ب» و كلما كان «ج»، «د» فـ«ه»، «ز» فقد يكون اذا كان «ا»، «ب» فـ«ه»، «ز» و البيان بالعكس و الخلف و الافتراض شبيه ما تقدم، و غير اللزوميات قلما يقع في التأليف لانها لا تفيد في الاكثر بالاقتران علماً مكتسباً، و اللزوميات اللفظية<sup>١</sup> لا تستعمل الا في الالتزامات الجدلية او الخلف كما يقال، على من زعم ان الاثنين فرداً، كلما كان الاثنين فرداً فهو عدد و كلما كان الاثنين عدداً، فهو زوج و كلما كان الاثنين فرداً، فهو زوج، فانها لا تفيد سوى الالتزام او النقض. و اعترض على القول بانتاج هذا الصنف<sup>٢</sup> بجواز عدم اجتماع مقدم الصغرى و ملازمة

الشكل الثالث. و الشرايط المعتبرة في كل شكل، كما في الحملات، م.

١ - قوله: «و اللزوميات اللفظية»، جواب سؤال و هو ان الضرب الاول من الشكل الاول، الذي هو اكمل القياسات الشريطية، ليس بمنتج، لانها يصدق قوله: كلما كان الاثنين فرداً كان عدداً و كلما كان زوجاً و النتيجة لما كان الاثنين فرداً كان زوجاً و هي كاذبة. الجواب ان الصغرى كاذبة في نفسها صادقة بحسب الالتزام، فالنتيجة الزامية.

٢ - قوله: «و اعترض بانتاج هذا الصنف»، و هي الشريطية الالتزامية التي مقدمها، غير واقع و الاعتراض منع التقدير. فاجاب بان الشرط في الانتاج، صدق المقدماتين لا بقاء صدق الكبرى على تقدير تقدم الصغرى فحيث صدق المقدمتان، كان صدق النتيجة لازماً، م.



الكبرى على تقدير واحد، كما فى المثال وأجيب عنه بأن اجتماعهما على الصدق ليس بشرط فى انعقاد القياس من المتصلات.

قوله : «و قد يقع الشَّرْكَ بين حمليّة و منفصلة، مثل قولك : الاثنان عدد و كل عدد، اما زوج اما فرد و استخراج الاحكام فى هذا مما سلف سهل، وكذلك قد يشترك منفصلة مع حمليّات مثل قولك فى هذا المعنى : وليكن «ا» اما ان يكون «ب» و اما ان يكون «ج» و اما ان يكون «د»، و كل «ب» و «ج» و «د» فهو «ه» فكل «ا» هو «ه» و استخراج الاحكام فى هذا ايضا مما سلف سهل.»

هذا التّأليف ان لم يكن الشَّرْكَ فيه للحمليّة مع جميع اجزاء المنفصلة، فلا يكون قريباً من الطّبع و اذا كان كذلك، فالحمليّة قد تقع صُغرى و قد تقع كُبرى، و الاول ان كان على هيئة الشّكل الاول فينبغى ان يكون الحمليّة موجبة و المنفصلة موجبة كليّة، غير مانعة الجمع او سالبة كليّة الاجزاء و يكون المُنتج اربعة ضروب، مثال الاول: كل «ا»، «ب» و دائماً كل «ب» اما «د» ينتج منفصلة كليّة موجبة الاجزاء و هى دائماً كل «ا» اما «ج»، «د» و مثال الثانى كل «ا»، «ب» و لا شىء من «ب»، اما «ج» و اما «د» ينتج منفصلة كليّة سالبة الاجزاء كليّتها، و عليه يقاس الضّربان الباقيان. و ان كان على هيئة الشّكل الثانى، فينبغى ان يكون المنفصلة كليّة موجبة اجزاؤها كليّة مخالفة الكيف للصُغرى و ينتج منفصلة موجبة سالبة الاجزاء كقولنا فى الضّرْب الاول: كل «ج»، «ب» و دائماً اما لا شىء من «ا»، «ب» و اما لا شىء من «د»، «ب» فدائماً اما لا شىء من «ج»، «ا» و اما لا شىء من «ج» «د»، و الضّرْب الثانى لا شىء من «ج»، «ب» و دائماً اما كل «ا»، «ب» و اما كل «د» «ب» فدائماً اما لا شىء من «ج»، «ا» و اما لا شىء من «ج»، «د» و على هذا القياس، و اما على هيئة الشّكل الثالث فعلى قياسهما كقولنا: كل «ا»، «ب» و دائماً كل «ا» اما «ج» و اما «د» فينتج بعض «ب»، اما «ج» و اما «د» و اما اذا كانت الحمليّة كُبرى، ينبغى ان يكون عددها عدد اجزاء الانفصال، و حينئذٍ اما ان تكون مشتركة فى المحمول او لا تكون، فان كانت و كانت اجزاء المنفصلة مشتركة فى الموضوع، فهى تُنتج فى الشّكلين الاولين حمليّة و يكون التّأليف فى قوّة التّأليف من الحمليّات و يعتقد على هيئة الاشكال الثلاثة، مثال الضّرْب الاول من الشّكل الاول كل «ا» اما «ب» و اما «ج» و كل «ب»، «ج»،

«د» فكلّ «ا»، «د»، و مثال الضرب الثانى: كلّ «ا» اما «ب» و اما «ج» و لا شىء من «ب» و لا من «ج»، «د» فلا شىء من «ا»، «د» وهذا هو الاستقراء التامّ المسعى بالقياس المقسّم. و مثال الضرب الاول من الشكل الثانى كلّ «ا» اما «ب» و اما «ج» و لا شىء من «د»، «ب» و «ب»، «ج» فلا شىء من «ا»، «د»، و الشكل الثالث بعيد عن الطبع، لا ينتج مثل ذلك، و اما ان لم يكن الحملات مشتركة فى المحمول، فقد تُنتج منفصلة غير حقيقية كقولنا: دائماً كلّ «ا» اما «ب» و اما «ج» و كلّ «ب»، «د» و كلّ «ه» فداًماً «ا» اما «د» و اما «ه»، و بيان هذا المباحث بالاستقصاء يستدعى كلاماً أبسط.

قوله: «و قد يقرن الشرطية المتصلة مع الحملية و اقرب ما يكون من ذلك الى الطبع ان يكون الحملية تشارك تالى المتصلة الموجبة على احد انحاء شركة الحملات، فيكون النتيجة متصلة مقدّمها ذلك المقدم بعينه و تاليها نتيجة التأليف من المثال الذى كان مقترناً بالحملية. مثاله: انه ان كان «ا»، «ب» فكلّ «ج»، «د» و كل «د»، «ه»، يلزم منه انه ان كان «ا»، «ب» فكلّ «ج» و عليك ان تُعدّ سائر الاقسام ممّا علمته.»

الحملية فى هذه الاقترانات، اما ان تقع صغرى او كبرى، و على التقديرين تشارك المتصلة اما فى مقدّمها او تاليها، فهذه اقترانات اربعة اثنان منها قريبان من الطبع؛ الاول ما اورده الشيخ و هو ان يكون الحملية كبرى و مشاركتها للمتصلة فى التالى و المتصلة موجبة و تنتج متصلة مقدّمها ذلك المقدم بعينه و تاليها النتيجة التى تكون من اقتران التالى لو فرض منفرداً بالحملية مثال الضرب الاول من الشكل الاول ان كان «ا»، «ب» فكلّ «ج»، «د» و كلّ «د»، «ه».

فان كان «ا»، «ب» فكلّ «ج»، «ه» و مثال الضرب الاول من الشكل الثانى، ان كان «ا»، «ب» فكلّ «ج»، «د» و لا شىء من «ه» «د»، فان كان «ا»، «ب» فلا شىء من «ج»، «ه» و على هذا القياس، و اما اورد الشيخ هذا الاقتران لانّ قياس الخلف ينحل اليه على ما سيأتى، و الاقتران الثانى ان يكون الحملية صغرى و الاشتراك ايضاً فى التالى و المتصلة موجبة، كقولنا: كلّ «ج»، «ب» و ان كان «ه»، «ز» فكلّ «ب»، «ا» ينتج ان كان «ه»، «ز» فكلّ «ج»، «ا» و باقى الاقترانات بعيد عن الطبع.

قوله: «و قد يقع مثل هذا التأليف بين مُتصلتين تشارك احديهما نالي الأخرى اذا كان ذلك التالي متصلاً ايضاً و يكون قياسه هذا القياس، و اما تتميم القول في الاقترانيّات الشرطيّة، فلا يليق المختصرات».

التأليفات المذكورة، قد كانت من الشرطيّات المؤلفة من الحملّيات، اما الشرطيّات المؤلفة من ساير القضايا، فقد يتقارن بحسب التأليف، و هذا النوع الّذى اشار اليه الشيخ من ذلك القبيل و هو يكون من اقتران متّصلتين اولاهما هي الصّغرى مؤلفة من قضيتين احديهما و هي التالى متّصلة و القضية الأخرى و هي الكبرى متّصلة من حملّيتين و ينتجان متّصلة كالصّغرى، مثاله: ان كان «ا»، «ب» فكلّما كان «ج»، «د» فد «ه»، «ز» و كلّما كان «ه»، «ز» فد «ج»، «ط» و ان كان «ا»، «ب» فكلّما كان «ج»، «د»، فد «ج»، «ط» و هذا الاقتران ايضاً يقع على اربعة انواع كالّذى يشابهه ممّا مرّ و يكون على قياسه، و أمّا اورد الشيخ هذا الصنف لانّ الخلف فى المتّصلات الّذى يبيّن به الاقترانات المتّصلة، أمّا تنحلّ اليه.

### \* اشارة الى قياس المساواة \*

«أنّه زُيما عرف من احكام المقدمات اشياء يسقط و يبني القياس على صورة مخالفة للقياس مثل قولهم «ج»، مساوٍ لـ «ب» و «ب» مساوٍ لـ «د» فد «ج» مساوٍ لـ «د»، فقد اسقط عنه انّ مساوى المساوى مساو، و عدل بالقياس عن وجهه من وجوب الشّركة فى جميع الاوسط الى وقوع الشّركة فى بعضه.

هذا قياس، له أشباه كثيرة، كما يشتمل على المماثلة و المشابهة و غيرهما و كقولنا: الانسان من النّطفة و النّطفة من العناصر، فالانسان من العناصر وكذلك الشّئ فى الشّئ فى الشّئ و الشّئ على الشّئ على الشّئ و ما يجرى مجراها و عين عسر الانحلال الى الحدود المرتبة فى القياس المنتج لهذه النتيجة.»

هذا قياس، له أشباه كثيرة، كما يشتمل على المماثلة و المشابهة و غيرهما و كقولنا: الانسان من النّطفة و النّطفة من العناصر، فالانسان من العناصر وكذلك الشّئ فى الشّئ و الشّئ على الشّئ و ما يجرى مجريهما و هو عسر الانحلال الى الحدود المرتبة فى القياس المنتج لهذه النتيجة، و ذلك لانّ الجزء من محمول الصّغرى، جعل موضوعاً فى

الكبرى، فالأوسط ليس بمشترك، فهو معدول عن وجه الى وقوع الشركة في بعض الاوسط ولذلك استحقّ لأن يسمّى باسم ويجعل تحليله قانوناً يرجع اليه في امثاله وهو يمكن ان يعدّ في القياسات المفردة ويمكن ان يعدّ في المركّبة وبيانه<sup>١</sup>: أن قولنا «ا» مساوٍ لـ«ب» قضية موضوعها «ا» ومحمولها مساوٍ لـ«ب». ولما كان مساوٍ لـ«ج» محمولاً على «ب» في القضية الأخرى، امكن ان يقام مقامه كما ذكرناه في النهج السابع. وحينئذٍ يصير قولنا: مساوٍ لمساوٍ لـ«ج» بدلاً عن قولنا: مساوٍ لـ«ب» وفي حكمه فان جعلنا وقوعهما في القضية كاسمين مترادفين كأن قولنا: «ا» مساوٍ لـ«ب» وقولنا «ا» مساوٍ لمساوٍ لـ«ج» في القوة قضية واحدة ونضيف الى الثانية التي هي في قوة الأولى، قولنا: مساوٍ المساوئ لـ«ج» مساوٍ لـ«ج»، فينتج أن «ا» مساوٍ لـ«ج» ويكون هذا القياس بهذا الاعتبار مفرداً، وأما ان جعلناهما اسمين متبائنين: احدهما محمول على الآخر، حتّى لا يكون القضيتان المذكورتان في القوة قضية واحدة، فالمتألف من قولنا «ا» مساوٍ لـ«ب» والمساوئ لـ«ب»، مساوٍ لمساوٍ لـ«ج» لأن «ب» مساوٍ لـ«ج»، ينتج فـ«ا» مساوٍ لمساوٍ لـ«ج».

ثم نضيف اليها الكبرى المذكورة وهي قولنا: مساوئ المساوئ لـ«ج» مساوٍ لـ«ج»،

---

١ - قوله: في قياس المساوات «و بيانه»، لما كان قياس المساوات، على هيئة مخالفة للقياس، اذ لا شركة فيه، في تمام الوسط، حيث موضوع المقدمة الثانية جزء محمول الاولى، وذكر الشيخ أنه اسقط فيه مقدّمة وهي أن مساوئ المساوئ، مساوٍ ولا بُدّ ان يكون هذه المقدّمة بحيث اذا انتظمت مع مقدّمتي القياس، يصير على هيئة القياس، اراد الشارح ان يبين وجه انتظام هذه المقدّمة الساقطة، مع المقدّمتين بحيث يكون على هيئة القياس، و الاولى ان يوجه على صورة قياسين كما يقال «ج» مساوٍ لـ«ب» وكلّ ما يساوي لـ«ب» فهو مساوٍ لمساوئ «ا» لأن «ب» مساوٍ لـ«ا»، ينتج «ج» مساوٍ لمساوئ «ا» و المساوئ لمساوئ لـ«ا» مساوٍ لـ«ا» ينتج «ج» مساوٍ لـ«ا»، وأما التوجيه على صورة واحدة، فهو موقوف على لفظين متخالفين بحسب المفهوم كاسمين مترادفين فليس بجيد. قال الامام: في هذا القياس نوع اشكال وهو أنّه اذا كان «ج» مساوياً و «ب» ايضاً مساوياً لـ«ج» و مساوئ المساوئ مساوٍ، يلزم ان يكون «ج» مساوياً لنفسه وهو محال، لأنّ المساوات بعد المغايرة ويمكن ان يجاب عنه بأنّ المغايرة بحسب الاعتبار كافية، م.

يُنتج فـ«ا» مساو لـ«ج» وبهذا الاعتبار، يكونُ هذا القياس مُركَّباً من القياسين، فاذن كان قولنا: «ا» مساو لـ«ب» على التقدير الاول في قوّة صُغرى القياس و على التقدير الثاني، صُغرى القياس الاول بعينها و قولنا: و «ب» مساو لـ«ج»، ليس بجزء القياس، بل هو بيان حكم ما للـ«ب» الَّذي هو جزءٌ من احد حدود القياس و به يتمّ القياس.

و بالجملة، فقولنا: و مساوى المساوى مساو، هو كبرى محذوفة، و انما اورده الشيخ قبل الاقيسة الاستثنائية، ليعلم أنّه غير متعلّق بها، بسيطةً كانتا او مركّبةً، فانه اما مفردٌ اقترانى او مركّب من اقترائيتين، و تحليل القياس و تركيبه من توابع القياس.

### • اشارة الى القياسات الشرطية الاستثنائية \*

«لما كانت الاستثنائية هي ما يكون احد طرفي النتيجة مذكوراً فيها و لم يجز ان يكون مقدّمة بعينها»<sup>١</sup>.

و لا محالة يكون جزءاً من مقدّمة و المقدّمة التي يكون جُزؤها قضية، فهي شرطية فيكون احدى مقدّمتي هذا القياس، شرطية و يكون الأخرى مشتملةً على وضع ما يقتضى وضع الجزء الَّذي منه النتيجة او رفعه مجرداً عن الشرط، فيكون هي الجزء الآخر و في قضية أخرى مقرونة باداة الاستثناء متكررة تارةً حال كونها جزءاً من الشرطية و تارةً حال كونها مستثناة و هي بمنزلة الاوسط المتكرّر في الاقترائيات، لانّ الباقي بعد حذفه، هو الَّذي منه النتيجة فالقياس الاستثنائي مركّب من شرطية و استثناء.

١ - قوله في الاستثنائي: «و لم يجز ان تكون مقدمة بعينها»، لانّها ان كان عين النتيجة مذكورة في القياس، كان مصادرة و ان كان نقيضها نافي الانتاج و المُنفصلة الحقيقية اما ان يكون ذات جزئين او اكثر، فان كان ذات جزئين، فاستثناء عين أيهما كان ينتج نقيض الآخر، و استثناء نقيض أيهما كان ينتج عين الآخر، فلها نتائج اربعة كلّ منها حملية، و ان كان ذات الاجزاء مثل العدد اما زايد و اما ناقص و اما مساو، فاستثناء، نقيض جزء واحد يُنتج مُنفصلة من اعيان الباقية و استثناء عين جزء ينتج نقيض البواقي و ذلك يحتمل وجهين الاول: منفصلة سالبة من البواقي، كقولنا: فليس اما زايداً و اما ناقصاً، الثاني حمليات يشتمل كلّ واحد منها، على رفع جزء من البواقي، كقولنا: فليس زايداً و لا ناقصاً، م.

قوله : «القياسات الاستثنائية، اما ان يوضع فيها متصلة ويستثنى، اما عين مقدمها، فينتج عين التالي مثل ان نقول: انه ان كانت الشمس طالعة، فالكواكب خفية، لكن الشمس طالعة فالكواكب خفية، او نقيض تاليها، فينتج نقيض المقدم، مثل ان نقول: و لكن الكواكب، ليست بخفية، فينتج: فالشمس ليست بطالعة ولا ينتج غير ذلك.»

**اقول:** المتصلة التي تقع في الاستثنائية، لا تكون الا لزومية والتي وضعها الشيخ موجبة وهي تنتج باستثناء عين مقدمها، عين تاليها وباستثناء نقيض تاليها، نقيض مقدمها، لان وضع الملزوم، يوجب وضع اللازم، يوجب رفع الملزوم ولا تنتج غير ذلك، اي لا باستثناء عين التالي ولا باستثناء نقيض المقدم وذلك لان التالي، يحتمل ان يكون اعم من المقدم، فلا يلزم من وضعه او رفع ما هو اخص منه شيء.

و السالبة كقولنا: ليس البتة ان كان زيد يكتب، فيده ساكن، ينتج باستثناء عين كل جزء نقيض الآخر كقولنا: لكنه يكتب، فيده ليست بساكنة، لكن يده ساكنة، فهو لا يكتب ولا ينتج باستثناء النقيض شيئاً وذلك لكون هذه المتصلة في قوة قولنا: كلما كان زيد يكتب فليست يده بساكنة والشيخ قد اقتصر بالموجبة، لان السالبة ترجع في الحقيقة الى الموجبة.

قوله : «او يوضع فيها منفصلة حقيقية ويستثنى عين ما يتفق منها، فينتج نقيض ما سواها مثل ان هذا العدد اما تام و اما ناقص و اما زائد، لكنه تام فينتج نقيض ما بقي، او يستثنى نقيض ما يتفق منها، فينتج عين ما بقي واحداً كان او كثيراً مثل انه ليس بتام فهو اما زائد او ناقص حتى يستوفي الاستثناءات، فيبقى قسم واحد، او يوضع فيها منفصلة غير حقيقية، فاما ان يكون مانعة الخلو فقط، فلا ينتج الا استثناء النقيض لعين الآخر. مثل قولهم: اما ان يكون هذا في الماء و اما ان لا يفرق لكنه غرق، فهو في الماء، لكنه ليس في الماء فهو لم يفرق، و مثل قولهم: اما ان لا يكون هذا حيواناً و اما ان لا يكون نباتاً لكنه حيوان فليس بنبات او لكنه نبات فليس بحيوان و اما ان المنفصلة من الجنس الذي الفرض فيه منع الجمع فقط و يجوز ان يرتفع الاجزاء معاً، و قوم يسمونها: الغير التامة الانفصال او العناد، فيحينئذ اما ينتج فيها استثناء العين، فيكون النتيجة نقيض الباقي، مثل قولنا: اما ان يكون

هذا حيواناً واما ان يكون شجراً في جواب من قال: هذا حيوان شجر.

**اقول:** المُنفصلة الحقيقية، تُنتج بعين كلّ جزء نقيض الباقي، لكونها مانعة الجمع، و بنقيض كلّ جزء عين الباقي، لكونها مانعة الخلو، و نتيجة ذات الجُزئين تكون حُمليّة، و نتيجة ذات الاجزاء الكثيرة اذا حصلت باستثناء نقيض جزءٍ واحدٍ فهي تكون مُنفصلة من اعيان الباقية من الاجزاء، و اذا حصلت باستثناء عين جزء واحد، فهي اما ان تكون مُنفصلة من نقائض الباقية او حُمليّات بعددها يشتمل كلّ واحد منها، على رفع جزء واحد منها، و المنفصلة الغير الحقيقية، ان كانت مانعة الجمع فقط، فهي تُنتجُ بالعين، دون النقيض و ان كانت مانعة الخلو فقط، فهي تنتجُ بالنقيض دون العين، و جميع ذلك ظاهر ممّا مرّ. و هذه القياسات، كاملة غنيّة عن البيان، و المُنفصلة السّالبة، لا تُنتجُ اصلاً لاحتمال اشتمالها على اجزاء غير متناسبة.

### \* اشارة الى قياس الخلف \*

«قياس الخلف، قياس مركّب من قياسين؛ احدهما اقترانيّ و الآخر استثنائيّ، مثاله قولنا: ان لم يكن قولنا ليس كلّ «ج»، «ب» صادقاً فقولنا: كلّ «ج»، «ب» صادق وكلّ «ب»، «د» على أنّها مقدّمة بينة لا شكّ فيها او تبينّت بقياس فينتجُ منه ان لم يكن قولنا: ليس كلّ «ج»، «ب» صادقاً فكلّ «ج»، «د»، ثمّ تأخذ هذه النتيجة و تُستثنى نقيض المحال و هو تاليها، فنقول: لكن ليس كلّ «ج»، «د» فينتجُ نقيض المقدّم و هو أنّه ليس قولنا ليس كلّ «ج»، «ب» صادقاً، بل هو صادق».

**اقول:** المعلم الاول، اورد قياس الخلف في القياسات الشرطيّة و لم يوجد في التّعليم الاول شرطيّة غير الاستثنائيّة و لذلك سمّاها: عامّة المنطقيّين، بالقياسات الشرطية، على الاطلاق و ظنّ الشيخ انّ الاقترانات الشرطيّة، كانت مذكورة في كتاب مفرد، لم ينقل الى لغتنا احتمال مجرد اقتضاه حسن ظنّه بالمعتم الاول.

ولمّا اراد لتأخّرون تحليل هذا القياس و ردّه الى الاقيسة المذكورة، عسر ذلك عليهم فاختلفوا فيه كلّ الاختلاف، و ما استقرّ عليه رأى الشيخ أنّه مركّب من قياسين، احدهما اقترانيّ شرطيّ، و الآخر استثنائيّ من متّصلة هو فرض المطلوب غير حقّ، و تاليها ما يلزم من ذلك و هو وضع نقيض المطلوب على أنّه حقّ، و الحُمليّة هي مقدّمة

غير مُتنازعة تقترب بنقيض المطلوب على هيئة مُنتجة فينتجان مُتصلة مقدّمها المقدم المذكور و تاليها نتيجة الاقتران المذكور و هي مُناقضة لحكم يتفق عليه.

و اما الاستثنائي فهو من المُتصلة التي، هي نتيجة القياس الاول و يُستثنى فيه نقيض تاليها الذي كذبه الحكم المُتفق عليه، لينتج نقيض مقدّمها الذي هو فرض المطلوب، غير حق فيكون النتيجة كون المطلوب حقاً و ظاهر انه يحتاج الى مقدمتين مُسلمتين؛ احديهما ما جعلت كبرى الاقتران، و الثانية هو الحكم المُتفق عليه، فقياسُ الخلف يتألف من نقيض المطلوب و من هاتين المُقدمتين، و الفاظ الكتاب ظاهرة، و المطلوب في المثال المورد فيه ليس كل «ج»، «ب» و نقيضه كل «ج»، «ب» و المُقدمة الاولى كل «ب»، «د»، و الثانية اعنى: الحكم المُتفق عليه ليس كل «ج»، «د» و قوله في النتيجة الاخيرة: «و ليس قولنا ليس كل «ج»، «ب» صادقاً بل هو صادق»، اى ليس لم يكن قولنا: ليس كل «ج»، «ب» الذي وضعناه اولاً صادقاً بل هو صادق»، اى ليس لم يكن قولنا ليس كل «ج»، «ب» الذي وضعناه اولاً لا صادقاً بل قولنا: ليس كل «ج»، «ب» الذي ادعينا صادقاً صادق و هذا وجه صحيح، لا شبهة فيه الا ان رأى بعض المتأخرين، لم يستقرّ عليه، و ذلك اما اولاً فلان المعلم الاول، عدّ هذا القياس في الاستثنائيات و هذا التحليل يقتضى كونه مركباً من الاقترانى و الاستثنائى فكيف يُعدّ فيها ما ليس منها، و ثانياً ان الاقترانيات الشرطية، لم تكن مذكورة في الكتاب، فكيف ذكر المركب من غير ذكر اجزائه؟ ثم ان الشيخ افضل الدين محمّد ابن حسن المرقى، المعروف بالقاشى - رحمه الله - ذهب الى ان هذا القياس، هو قياس استثنائى من مُتصلة مقدّمها نقيض المطلوب يحتاج في بيان لزوم تاليها لمقدّمها الى حملية مُسلمة مثلاً المطلوب هو ليس كل «ج»، «ب» و الحملية المُسلمة هي كل «ب»، «د» و مقدم المُتصلة هو كل «ج»، «ب».

فنقول: لما كان كل «ب»، «د» فان كان كل «ج»، «ب» فكل «ج»، «د» و ذلك لكون هذا المقدم، مع الحملية المُسلمة منتجاً لهذا التالى، ثم يُستثنى نقيض التالى بقولنا: ولكن ليس كل «ج»، «د» فينتج فليس كل «ج»، «ب» فهذا وجه تحليله.

و الحاصل: ان الخلف هو اثبات المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضه المُستلزم لاثباته، و ربّما لا يحتاج فيه الى تأليف قياس، لبيان التالى، مثلاً اذا كان المطلوب لا شىء من «ج»، «ب» بالاطلاق العامّ و كانت المقدمة المُسلمة هي كل «ب»،



«ا» لا دائماً بل مادام «ب» فقلنا: لو لم يكن المطلوب حقاً لكان نقيضه بعض «ج» دائماً لكنه مما يناقض المقدمة المذكورة بالقوة، فهي ليست بحقّة فالمطلوب حق.

والخلف اسمٌ للشيء الرّدى و المحال و لذلك سمّى القياس به، و هذا التفسير اشبه مما يقال أنّه سمّى به لانه يأتي المطلوب من خلفه، اى من ورائه الذى هو نقيضه، و هذا قد ذكره الشيخ فى مواضع آخر و هو يقابل المستقيم<sup>١</sup>.

فالقياص المستقيم يتوجّه الى اثبات المطلوب الاول بوجهه، و يتألف مما يناسب المطلوب، و يشترط فيه تسليم المقدمات او ما يجرى مجرى التسليم و المطلوب فيه لا يكون موضوعاً أولاً، و الخلف لا يتوجّه الى اثبات المطلوب أولاً بل الى ابطال نقيضه و يشتمل على ما يناقض المطلوب و لا يشترط فيه التسليم، بل يكون المقدمات بحيث لو سلّمت، انتجت و يكون المطلوب فيها موضوعاً أولاً و منه ينقل الى نقيضه، و عكس القياص يشبه الخلف لانه ايضاً ينعقد من اقتران ما يقابل نتيجة قياس باحدى مقدّميه ليُنتج ما يقابل المقدّمة الأخرى، و يفارقه الخلف بانه لا يشترط فيه ان يكون بعقب قياس و لا ان ينتج ما يقابل مقدّمة قياس بل يمكن ان يبتدأ به و يكفى فيه انتاج ما هو ظاهر الفساد و لا يستعمل فيه الاّ المقابل بالمناقضة و يستعمل فى العكس مقابلة التضاد ايضاً، و العكس لا يقع فى العلوم الاّ عند ردّ الخلف الى المستقيم، و الخلف فى المطالب التى لم يتعيّن بعد لا يُفيد تعيين المطلوب، لانه مبنئى على نقيض المطلوب و ذلك يقتضى تعيّنهُ، و ربما يتفق فى هذا الموضوع، ان يوضع بدل المطلوب غيره ممّا يظنّ أنّه هو و يبنى الخلف عليه فان تمّ، دلّ على أنّ ذلك الشيء الذى وضع صادق و لم يدلّ على أنّه هو المطلوب نفسه او شيء من لوازمه المُنعكسة او غير المُنعكسة، كما مرّ فى اثبات جهات

١ - قوله: «يقابل المستقيم»، اشارة الى الفرق بين الخلف و المستقيم و ذلك من وجوه الاول، ان المستقيم يتوجّه الى اثبات المطلوب اول الامر و الخلف لا يتوجّه الى اثبات المطلوب اولاً بل الى ابطال نقيضه، الثانى انّ المستقيم يتألف من مقدّمات مناسبة للمطلوب و الخلف يشتمل على ما يناقض المطلوب، الثالث انّ مقدّمات المُستقيم تجب ان تكون مسلّمة فى نفسها بخلاف الخلف، الرابع انّ المطلوب غير موضوع فى المستقيم اولاً حتّى يتم تأليفه و يحصل و اما الخلف فانّ المطلوب فيه يوضع اولاً و يوضع نقيضه، م.

العكس و نتائج القياسات المختلطة.

و هذا هو منشأ الشكوك<sup>١</sup> التى تورء على قياس الخلف و هو العلة فى كون الخلف صالحاً لاثبات ما هو اعم من المطلوب اذا كان المطلوب حقاً و ذلك مما لا يقدح فيه اذا عرف الحال.

قوله: «و اما ان القياس المستقيم الحملى، كيف يرجع الى الخلف، و الخلف كيف يرجع اليه، فهو بحث آخر ملاحظ الحال، مما ينعقد بين التالى و بين الحملية و لسنا نحتاج اليه الآن، و مداره على اخذ نقيض النتيجة و تقريبه مع المقدمة الصادقة التى لا شك فيها، فينتج نقيض المقدم المحال على حاله،

اما رد المستقيم الحملى الى الخلف، فهو كما مضى فى بيان نتائج القياسات الغير البينة من الشكلىين الاخرين، و يكون باضافة نقيض النتيجة المطلوب اثباتها الى احدى المقدمتين و لكن هى المشتملة على هئية احد الشكلىين الاخيرين ليستج ما يقابل المقدمة الأخرى و لتكن هى المتفقة عليها، فيكون النتيجة محالة.

و بين ان ذلك الانتاج، ليس للمقدمة المسلمة الحقّة و لا للتأليف المنتج بالذات، فهو اذن من وضع نقيض النتيجة فوضعه باطل، فالنتيجة حقّة، و اما رد الخلف الى المستقيم، فعلى خلاف ذلك<sup>٢</sup> و هو ان يُضاف نقيض النتيجة المحالة الى المقدمة الصادقة اعنى:

١ - قوله: «و هذا هو منشأ الشكوك»، مثل ما يقال: الخلف يُفيد نتائج مختلفة فيكون باطلاً مثلاً اذا أُريد عكس السالبة العرفية عرفية بالخلف، فكما أنه يدلّ على أن العكس عرفية كذلك يدلّ أنه ممكن او مطلق، فاجاب بان الدليل اذا دلّ على اثبات المطلوب، فلا شكّ أنه يدلّ ايضاً على اثبات ما هو اعم منه و ذلك غير قاذح فى دلالة على المطلوب، م.

٢ - قوله: «و اما ردّ الخلف الى المستقيم فعلى خلاف ذلك»، لما كان رجوع القياس المستقيم الى الخلف، ان يؤخذ نقيض نتيجة القياس المستقيم و يضمّه الى احدى مقدمتى القياس المستقيم، لينتج نقيض المقدمة الأخرى، فرجوع قياس الخلف على خلاف ذلك، لكن بهذو الطريقة بعينها فيؤخذ نقيض نتيجة قياس الخلف و يضمّه الى احدى مقدمتى قياس الخلف، حتى يُنتج نقيض المقدمة الأخرى من قياس الخلف، مثلاً القياس ليس كل «ج»، «د» و كلّ «ب»،

القضية المتفق عليها اي القضية المسلمة، لِيُنتِج المطلوب على هيئة احد الاشكال مثال النتيجة المحالة كانت في المثال المتقدم كل «ج»، «د» و قد حصلت من اضافة نقيض المطلوب و هو كل «ج»، «ب» الى القضية المسلمة و هي كل «ب»، «د» على هيئة الضرب الاول من الشكل الاول و هي كل «ب»، «د» انتج من الضرب الرابع من الشكل الثاني على الاستقامة ليس كل «ج»، «ب» و هو الذي كان المطلوب من الخلف، و لما كانت النتيجة المخالفة هي تالي المتصلة في الخلف، فرد الخلف الى المستقيم، يلاحظ الحال مما ينعقد بين التالى المذكور فى اول القياسين اللذين حللنا الخلف اليهما و بين الحملية المسلمة. قوله: «و لسنا نحتاج اليه الآن»، اي: لسنا نحتاج فى معرفة الخلف الى معرفة كيفية ارتداد المستقيم اليه و ارتداده الى المستقيم.

و اعلم ان المطلوب اذا كان موجبا، فالخلف لا ينعقد الا على هيئة قياس، يكون احدى مقدمتيه سالبة جزئية و هو رابع الثانى و خامس الثالثة. و اذا كان سالبا كلياً، فلا ينعقد الا على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه موجبة جزئية و هو ثلاث الاول و رابعه و ثالث الثانى و ثلاثة ضروب من الثالث، و عليه فقس اذا كان المطلوب جزئياً.

و اما رد الخلف الى المستقيم، فان كان الخلف على هيئة الشكل الاول، و وقع نقيض المطلوب فى صغرى الخلف، فقياس الرد، يكون على هيئة الشكل الثانى و الا فعلى هيئة الشكل الثالث و يقع نقيض النتيجة المحالة فى مثل تلك المقدمة ايضاً صغرى كانت او كبرى. و ان كان الخلف على هيئة الشكل الثانى و وقع نقيض المطلوب فى الصغرى فالرد

«د». فليس كل «ج»، «ب» من رابع الثانى و الا لصدق كل «ج»، «ب» و كل «ب»، «د» يُنتج كل «ج»، «د» و هو يُناقض ليس كل «ج»، «د» و هذا رد القياس المستقيم الى الخلف، فكذا العمل فى رد القياس الخلف الى المستقيم، يؤخذ نقيض نتيجته و هو ليس كل «ج»، «د» و يضمه الى كل «ب»، «ج» ينتج ليس كل «ج»، «ب» و هو نقيض صغرى قياس الخلف، و لما كان تحليل قياس الخلف الى قياسين و الاول منهما و هو الاقترانى من متصلة و حملية مسلمة حتى يُنتج متصلة تاليها هي النتيجة المحالة، فاذا اخذنا نقيض تالى هذه المتصلة و ضمناه الى الحملية انتج المطلوب الاول و هو رد الخلف الى المستقيم فقد ظهر ان رد الخلف الى المستقيم، يلاحظ الحال فيما ينعقد بين تالى نتيجة اول القياسين و بين الحملية المسلمة، م.

يكون على هيئة الشكل الاول و أَّا فعلى هيئة الشكل الثالث و يقع نقيض النتيجة  
المحالة ابدأً فى الصغرى، و ان كان الخلف على هيئة الشكل الثالث و وقع نقيض  
المطلوب فى الصغرى، فالرُدُّ على هيئة الشكل الثانى و أَّا فعلى هيئة الشكل الاول و يقع  
نقيض النتيجة المُحالة ابدأً فى الكبرى و يتبيّن جميع ذلك بالامتحان.



## التَّهْجُ التاسع و فيه بيان قليل للعلوم البرهانيّة

### \* اشارة \*

#### الى اصناف قياسات من جهة موادّها و ايقاعها للتصديق

«القياساتُ البرهانيّة، مؤلّفة من المقدمات الواجب قبولها.<sup>١</sup> فان كانت ضروريّة، يستنتجُ منها الضّروريّ على نحو ضرورتها، او ممكنة، يستنتجُ منها الممكن.

و [القياساتُ] الجدليّة، مؤلّفة من المشهورات و التقريرات كانت واجبةً او ممكنةً، و الخطائيّة مؤلّفة من المظنونات و المقبولات الّتي ليست بمشهوره و ما يُشبههُما كيف كانت و لو كانت مُمتنعة.

و الشّعريّة مؤلّفة من المقدمات المُخيّلة من حيث يعتبر تخيلها، كانت صادقةً او كاذبةً، و بالجملة مؤلّفة من المقدمات المخيّلة من حيث يعتبر تخيلها كانت صادقة او كاذبة، و بالجملة مؤلّفة من المقدمات من حيث لها هيئته و تأليف ليستقبلها النّفس بما فيها من المحاكاة، بل و من الصّدق فلا مانع من ذلك و يروّجه الوزن، و لا يلتفت الى ما يقال من انّ البرهانيّة واجبة، و الجدليّة ممكنة اكثرية، و الخطائيّة ممكنة مساويةً لا ميل فيها ولا

---

١ - قوله: «القياساتُ البرهانيّة، مؤلّفة من المقدمات الواجب قبولها»، قد ورد في التّعليم الاول: انّ مقدمات البرهان ضروريّة و نتايجها ضروريّة و فهم من ذلك قوم أنّها تجبُ ان تكون ضروريّة مقابلة للامكان فردّ الشيخ عليهم، بأنّ المراد انّ مقدماتها يقينيّة واجبُ قبولها، سواء كانت ممكنة او لا و نتايجها ايضاً واجبُ قبولها، م.

ندرة، و الشرعية كاذبة ممتنعة فليس الإعتبار بذلك<sup>١</sup>.

ولا اشار اليه صاحب المنطق، و اما السوفسطائية، فانها هي التي يستعملُ المُشبهة و تشاركها في ذلك<sup>٢</sup> الممتحنة المُجربة على سبيل التغليط، فان كان التشبيه بالواجبات و نحو استعمالها يسمّى صاحبها سوفسطائياً، و ان كان بالمشهورات يسمّى صاحبها مشاغباً ممارياً، و المشاغب بازاء الجدليّ و السوفسطائيّ، بازاء الحكيم.

**اقول:** لما فرغ عن بيان الاحوال الصورية للقياسات و ما يُشبهها، شرع في بيان احوالها المادية و هي تنقسم بحسبها الى خمسة اصناف<sup>٣</sup> و ذلك لانها اما ان تُفيد تصديقاً

١ - قوله، «و ليس الاعتبار بذلك»، اي: ليس الاعتبار بما قالوا و لا هو منقول عن صاحب المنطق ارسطاطاليس، فهو قولٌ مُبتدع، م.

٢ - قوله: «و يُشاركها في ذلك»، اي: يُشارك الاقيسة السوفسطائية، الاقيسة الممتحنة المُجربة في استعمال المُشبهات، م.

٣ - قوله: «و هي تنقسم بحسبها الى خمسة اصناف»، حاصله ان القياس، اما ان يُفيد التخيل و هو «الشعر»، او يفيد التصديق، فاما ان يكون غير جازم و هو «الخطابة»، او يكون جازماً فاما ان يُعتبر كونه حقاً او لا، فان أُعتبر كونه حقاً، فاما ان يكون حقاً فهو «البرهان» و ان لم يكن حقاً فهو «السفسطة». و ان لم يُعتبر كونه حقاً بل يُعتبر فيه عموم الاعتراف فاما ان يكون كذلك فهو «الجدل»، او لا يكون كذلك فهو «الشغب»، و السفسطة و الشغب، تحت المغالطة و هذا التقسيم، مُنتشر لانه لم يلزم من عدم اعتبار الحقيقة اعتبار عموم الاعتراف، فان من الجائز ان لا يعتبر الحقيقة و لا عموم الاعتراف و الاظهر ان يقال: القياس اما ان يفيد التصديق، او غيره، فان افاد التصديق، فان افاد يقيناً فهو «البرهان»، و ان اوقع ظناً، فهو «الخطابة»، و الا فان اشتمل على عموم الاعتراف و التسليم، فهو «الجدل»، و الا فهو «المغالطة».

و اعلم ان البرهان، لما كان يُفيد اليقين، وجب ان يكون مباديه اليقينية و هي القضايا الواجب قبولها، سواء كانت ضرورية او ممكنة، و وجب ايضاً ان تكون صورته يقينية الانتاج، فلا يكون الواجب قبولها، سواء كانت ضرورية او ممكنة، و وجب ايضاً ان تكون صورته يقينية الانتاج، فلا يكون البرهان الا قياساً لان الاستقراء و التمثيل، ليسا يبينان الانتاج و غايته اي علته الغائية و غرضه، انتاج اليقينية و لما كان مادة الجدل، اما مسلمات اي المشهورات، لانها مسلمة بحسب الشهرة، و اما مسلمات بصورته ايضاً لابد ان ينتج بحسب الشهرة او التسليم و غاية سعي

و اما تأثيراً غيره اعني؛ التخييل والتعجب.

و ما يُفيد تصديقاً، فيُفيدُ اما تصديقاً جازماً، او غيرُ جازمٍ و الجازمُ اما ان يعتبر فيه كونه حقاً او لا يُعتبر، و ما يعتبر فيه ذلك، يكون حقاً او لا يكون، فالفيدُ للتصديق الجازم الحق، هو «البرهان»، و التصديق الجازم غير الحق، هو «السفسطة»، و للتصديق الجازم الذي لا يُعتبر فيه كونه حقاً او غير حق، بل يُعتبر فيه عموم الاعتراف به، هو «الجدل» ان كان ذلك، و الا فهو «الشغب» و هو مع السفسطة تحت صنفٍ واحدٍ هو المغالطة. و التصديق الغالب غير الجازم هو «الخطابة»، و التخييل دون التصديق هو «الشعر».

اما القياسات البرهانية، فهي القضايا الواجب قبولها و هي التي يكون التصديق بها ضرورياً سواء كانت في انفسها ضرورية، او ممكنة، فان كونها ضرورية القبول، غير كونها ضرورية في انفسها، فان كانت ضرورية في انفسها، كانت نتائجها ضرورية بحسب الامرين جميعاً، و ان كانت ممكنة في انفسها، كانت نتائجها ممكنة في انفسها ضرورية القبول.

و بالجملة، فالقياسات البرهانية، يقينية مائة و صورة و غايتها ان ينتج اليقينيّات. و اما القياسات الجدلية، فهي بالموثة من المشهورات و من صنفٍ واحدٍ من التفريرات و هي المسلمة من المخاطبين.

و الجدليّ اما مجيبٌ يحفظ رأياً ما و يسمّى ذلك الرأي ضعاً و غاية سعيه ان لا يلزم، و اما سائلٌ معترض يهدم ضعاً ما و غاية سعيه ان يلزم، فالمجيب يؤلف اقيسة ان قاس من المشهورات المطلقة او المحدودة حقاً كان او غير حق، فالسائل يؤلفها ممّا يتسلمه من المجيب مشهوراً كان او غير مشهور، و كما ان موادّ الجدل مسلّمات و متسلّمات،

المجيب، اي غرضه ان لا يلزم، كما ان غرض السائل، ان يلزم مقدّم البرهان و الجدل، تستلزم المطلوب اما البرهان فبحسب نفس الامر و اما الجدل، فبحسب التسليم، فمقدّمات الخطابة ليست تستلزم المطلوب في توقّع الظنّ بالمطلوب و لو لا استلزام الجدل المطلوب، لم يحصل به الالتزام، فلا بد ان يكون على منهاج القياس و اما الاستقراء، فهو لا يستلزم المطلوب، بل الظنّ به، فان سلم استلزامه المطلوب، دخل في الجدل لكنّه مشترك في هذا التمثيل فيه تأمل م.



فصوّرها ايضاً ما يُنتج بحسب التسليم و التسلمّ قياساً كان او استقراراً، و لما كان غاية الجدل، هي الالزام و رفعه، لا اليقين، جاز وقوع الاصناف الثلاثة من القضايا اعني؛ الواجب و الممكن و الممتنع، في موادّها، و اما القياسات الخطابية، فهي المؤلفة من المظنونات و المقبولات و المشهورات، في بادىء الرأى التى تُشبه المشهورات الحقيقية، حقّة كانت، او باطلّة و يشترك الجميع في كونها مقنعة، و كما انّ موادّها، هي ما يصدق بها بحسب الظنّ الغالب، فصوّرها ايضاً ما يُنتج بحسب الظنّ الغالب سواء كان قياساً او استقراراً او تمثيلاً.

و من القياس منتجاً كان او عقيماً، كالموجبتين في الشكل الثانى بشرط ان يظنّ أنّها مُنتجة فهي مُقنعة بحسب الموادّ و الصور و غايتها الاقناع. و اما القياسات الشعرية، فهي المؤلفة من المُقدّمات المخيلة من حيث هي مخيلة، سواء كان مصدقاً بها او لم يكن، و سواء كانت صادقة في نفس الامر او لم يكن و هي التى لها هيئة و تأليف يقتضيان تأثر النفس عنها، لما فيها من المحاكات او غيرها، حتّى انّ مجرد الصدق ربّما يقتضى ذلك التأثر.

و الوزن ايضاً يُفيدها رواجاً لانه ايضاً محاكاة<sup>١</sup>.

و قُدماء المنطقيين، كانوا لا يعتبرون الوزن في حدّ الشعر و يقتصرون على التخييل، و المُحدثون يعتبرون معه الوزن، و الجمهور لا يعتبرون فيه الّا الوزن و القافية. و هذه، هي الاقسام الحقيقية للحُجج بحسب المادّة.

و اما المغالطات، فهي ليست بحقيقيةّة و ذلك لانّها انّما تكون بحسب المُشابهة و التروّج و لو لا قصور التمييز، لما ثبت للمُغالطة صناعة، و لذلك اخرها الشيخ.

١ - قوله: «و الوزن يُفيدها رواجاً لانه ايضاً محاكاة»، لانّ النظم الموزون، يُشابه الماء في السلاسة و الهواء في اللطافة و الدُر المنظومة في السلك.

و اعلم انّ جميع الاشعار المُشتملة على القضايا المُختلفة، صغريات لكُبريات كلبية تدلّ الصغريات عليها مثلاً الشعر في صفات المحبوب صغرى لقولنا و كلّ من هذا، شأنه يجب ان يحب و يعشق حتّى ينتج انّ هذا من شأنه ان يحب و يعشق و لاشكّ انّ هذا يُفيد الانبساط له و الميلان اليه، فقد ظهر معنى القياسات الشعرية على ما مثل به الشيخ في «الشفاء»، م.

و لغير المحصلين<sup>١</sup> من المنطقيين، تقسيمات أخر، الى هذه الاقسام يعتبرون فيه اما الوجوب والامكان، واما الصدق والكذب.

اما الاول فهو ان يقال: البرهان يتألف من الواجبات، والجدل من الممكنات الاكثريّة، والخطابة من الممكنات المتساوية التي لا ميل فيها الى احد الطرفين ولا يكون وقوع احدهما فيه على سبيل التدرة، والشعر من الممتنعات ويكون المغالطة بحسب هذه القسمة، من الممكنات الاقليّة التي يدعى أنّها اكثريّة او واجبة.

واما الثاني فان يقال: البرهان يتألف من الصادقات، والجدل ممّا يغلب فيه الصدق، و الخطابة ممّا يتساوى فيه الصدق والكذب، والمغالطة ممّا يغلب فيه الكذب، والشعر من الكاذبات.

واقصر الشيخ على ايراد الاول لانّ الداهيين اليه، كانوا اكثر عدداً واقرب الى التحصيل وردّ عليهم بأنّ القول بذلك باطل، فانّ استعمال الجميع في البرهان، لاستنتاج امثالها واقع، ومع البطلان، فهو قول مبتدع ليس ممّا يوجب تقليد المعلم الاول، الذي تخبطوا بسببه في مواضع كثيرة قد سبق ذكر بعضها.

و القياسات المغالطية، هي المؤلفة<sup>٢</sup> من المشبّهات و ما يجرى مجراها اعني:

١ - قوله: «و لغير المحصلين»، طائفة يعتبرون في تقسيم الصناعة الى الخمس الوجوب والامكان و طائفة يعتبرون الصدق والكذب، اما الاول فهو ان يقال: مقدمات الصناعة اما ان تكون واجبة، او ممكنة او مُمتنعة، فان كانت واجبة فالمؤلف منها البرهان، وان كانت مُمتنعة فهو الشعر، وان كانت ممكنة فاما ان تكون مُمكنة اكثريّة او اقليّة او مُتساوية، فان كانت مُمكنة اكثريّة فهو الجدل، وان كانت شبيهة بمبادئ الجدل او واجبة حتّى تشابه بمبادئ البرهان فهو مغالطة، اما مشاغبة في مقابلة الجدل، او سفسطة في مقابلة البرهان واما الثاني، فبان يقال: المقدمات اما صادقة او كاذبة، او فيها صدق وكذب، و ما فيها صدق وكذب، اما ان يكون الصدق فيه غالباً او مساوياً او مغلوباً على قياس ما مرّ في الاول، فالمغالطة اما مقدمات يغلب فيها الكذب على أنّه يريها أنّها صادقات و هي مبادئ البرهان، او يغلب فيها الصدق و هي مبادئ الجدل، م.

٢ - قوله: «و القياسات المغالطية هي المؤلفة»، استينافُ كلام في القياسات المغالطية والاولى الحاقها بما قبلها في المغالطات الى قوله: «و ألا فلا اعتبار بها»، ثمّ تقرير مذهب غير المحصلين،

الوهميات و صورها ايضاً كذلك و يشاركها القياسات الامتحانية و القياسات العنادية فى المواد و يخالفها فى الغايات، و المشبهة منها بالواجب قبولها، تقع فى السفطة المقابلة للفلسفة، و بالمشهورات فى المشاغبة المقابلة للجدل و غايتها الترويج، و المشبهات بالمظنونات.

و المخيّلات غير معتبرة<sup>١</sup> لأنها ان اوقعت ظناً أو تخيلاً فهي من جملتها و ألا فلا اعتبار بها، و لما كانت منافع البرهان و السفطة شاملة لكل واحد ممن يتعاطى النظر فى العلوم بحسب الاشتراك فى المصالح المدنية، اقتصر الشيخ فى هذا المختصر، على بيانهما دون الباقية.

### \* اشارة الى القياسات و المطالب البرهانية \*

« كما انّ المطالب<sup>٢</sup> فى العلوم، قد يكون عن ضرورة الحكم، و قد يكون عن امكان

ثم توجيه الاختصار على البرهان و السفطة، م.

١ - قوله: «و المشبهات المظنونات و المخيّلات غير معتبرة»، قد عرفت انّ الصّناعات خمس و ان مبادئ البرهان اليقينات، و مبادئ الجدل المشهورات، و مبادئ الخطابة، المظنونات، و مبادئ الشّع، المخيّلات، ثم انّ فى المغالطة يعتبر المشابهة باليقينيات فى السفطة، و بالمشهورات فى المشاغبة، و لم يعتبر المشابهة بالمظنونات و المخيّلات اللتين هما مبادئ الخطابة و الشّع، لانّ القضايا المشبهة بالمظنونات و المخيّلات ان افادت ظناً أو تخيلاً فهي هي، و ألا لم يكن مقيداً بها، ثم انّ منفعة البرهان و السفطة عامّة تعم جميع الناس، لانّ من علم البرهان و السفطة عامّة، تعم جميع الناس، لانّ من علم البرهان و السفطة، انتفع بهما، أما بالبرهان فبالاستعمال، و أما بالسفطة، فللاحتراز عنه. و أنّما لم يورد المغالطة، لانّ المشاغبة منها لا يعمّ كلّ انسان، بل أنّما هي بحسب المشاركة فى المدينة و أما منافع الجدل و الخطابة، فإنّها تختصّ بالبعض، لانّ الجدل لالزام الغير او افحامه و هو لا يتمّ ألاّ بالاجتماع مع الغير و كذا الخطابة، لاقتناع الغير و الشّع لتخيّله، فيكون كلّ منها بحسب الغير و التمدن بخلاف البرهان، فإنّه لتحصيل الحقّ لنفسه و لا دخل للغير و الاجتماع فيه و كذا السفطة لاحترازه عنها، لا لاحتراز غيره عنها، فالانتفاع بها، لا يتوقّف على مشاركة و تمدن، م.

٢ - قوله: « كما انّ المطالب»، الحاصل انّ المطالب فى العلوم أما ضرورية، او ممكنة، او

الحكم، و قد يكونُ عن وجودٍ غير ضروريٍّ مطلق، كما قد يتعرّف من حالات اتّصالات

وجودية غير ضرورية، أمّا مثال الأول والثاني فظاهري، وأمّا مثال الوجودية فاتّصالات الكواكب و انفصالاتها، فإنّها لا تدوم ما دامت الكواكب، ثمّ إنّ لكلّ قسم من المطالب، موادّ مخصوصةً منتجةً له، فالمُبرهنُ يستنتجُ الضّروري من الضّروري و غيرُ الضّروري من غيرِ الضّروري.

و تقرير جواب السّؤال ان العلم بثبوت الاوسطى للاصغر، هو الذي يفيد العلم بضرورة ثبوت الاكبر للاصغر، فلو لم يكن ثبوت الاوسط للاصغر ضروري، جاز ان لا يُثبت الاوسط للاصغر، فيزول العلم به لأنّ العلم بثبوت الاوسط للاصغر، موقوفٌ على ثبوته له في نفس الامر و اذا زال العلم بذلك الثبوت، زال العلم بالنتيجة الضّرورية فلا يكون العلم بالنتيجة الضّرورية يقينياً لأنّ اليقين، هو الاعتقاد الجازم المطابق - مثلاً - في القياس المذكور، العلم بثبوت الضّحك للانسان، أمّا يكون اذا ثبت الضّحك للانسان، لكنّ الضّحك لم يثبت للانسان دائماً فيزول العلم بثبوته له عند زوال الضّحك، فيزولُ اليقين بالنتيجة لزوال سببه فقله: «لكان الحكم عليه بالنطق حال زوال الضّحك كاذباً»، اى مجهولاً فلا يكون هذا الاقتران مفيدُ اليقين بالنتيجة، و ايضاً الحكم بوجود الضّحك لكلّ انسان، لا يكون من الحسن، بل من العقل و لا يحكم به يقيناً ما لم يعلم علته، فلا يكون من مقدّمات البرهان، لأنّ مقدّمات البرهان يقينية و الضّحك باعتبار علته ضروريّ الثبوت للانسان، فما استفيد الضّروريّ إلّا من مقدّمةٍ ضرورية.

و فيهما نظرٌ من وجهين؛ الأوّل أنّه ان كانا صحيحين، لزم ان يكون جميعُ مقدّمات البرهان ضرورياً سواءً ليستنتج الضّروري او غيره، أمّا الأوّل فلتوقّف العلم بالنتيجة على العلم بالمقدّمين فلو كان احدهما غيرُ ضروريّة، جازَ زوالها، فيزول العلم بالنتيجة فلا يكون يقيناً، و أمّا الثاني فلانّ كلّ مقدّمة لا يحصل اليقين بها، ما لم يعلم سببها فيكون ضروريّة باعتبار سببها. الوجهُ الثاني، انّ العلم بالنتيجة، لا يلزم زواله عند زوال العلم بالمقدّمين، لأنّ العلم بالمقدّمين المعدّل للعلم بالنتيجة و انتفاء المعدّل لا يستلزم انتفاء ما هو معدّله، فاعتبار السّبب مع المقدّمة لا يستدعي ضرورتها، و أمّا تكون ضروريّة لو كان السّبب دائماً و دوام السّبب المطلق غيرُ لازم. و الأولى في الجواب ان يُقال: المراد بذلك، ليس أنّ القياس المُنتج الضّروري يجبُ ان يكون جميعُ مقدّماته ضروريّة، بل المراد أنّه يجب ان يكون فيه ضروريّ سواءً كان جميعُ مقدّماته ضروريّة او لا، و كذلك القياس المُنتج لغير الضّروري، يجب ان يكون منه غيرُ ضروري، سواءً كان جميعُ مقدّماته غير ضروريّة او لا، م.

الكواكب و انفصالاتها و كُلّ جنس يخصّه مقدّمات و نتيجة، فالمبرهن يُنتج الضروريّ و غير الضروريّ من غير الضروريّ خطأً او صريحاً.»

ذهب الجمهور الى أنّ مقدّمات البرهان و نتائجها، لا تكون إلّا ضروريّة كما سنذكره، و ذهب بعضهم الى أنّ المُمكنات الاكثريّة ايضاً قد يقع فيها. فاشتغل الشيخ ببيان حال النتائج أولاً ثمّ استدلّ بذلك على حال المقدّمات، أمّا الأوّل فهو أنّ المطالب في العلوم، كما قد تكون ضروريّة و هي كحال الزوايا للمثلث و كقبول الانقسام الى غير النهاية للجسم، فقد تكون ايضاً غير ضروريّة أمّا مُمكنة صرفة كالبرء للمسولين او وجوديّة كالخسوف للقمر.

و اعلم أنّ المُمكنة تكون ضروريّة ايضاً اذا كان المطلوب هو امكان الحكم نفسه و حينئذٍ يكون الامكان محمولاً لا جهة و تكون وجوديّة اذا كان المطلوب هو وجود الحكم او عدمه و الوجوديّة تكون أمّا اكثريّة كوجود اللحية للرجل، او متساوية كالاذكار للحيوان، او اقليّة كوجود الاصبع الزائدة للانسان و اقليّة الوجود اكثريّة العدم، فهما داخلان في الاكثريّ الشّامل للموجب و السّالب و يكون الوجوديّ بهذا الاعتبار، أمّا اكثريّاً او متساوياً المُتساوى المطلق الاقلّي باعتبار الوجود فقلّما يكونان مطلوبين لتعدّر الوقوف عليهما، فالمطالب العلميّة أمّا ضروريّة و أمّا وجوديّة اكثريّة، و هذا بحسب الاغلب و لهذا ذهب من ذهب الى أنّ المُبرهن، لا يستعمل إلّا الضّروريّات او المُمكنات الاكثريّة.

و أمّا التّحقيق فيقتضى أنّ المُمكن اذا كان الامكانُ فيه جهة و الاقلّي باعتبار الوجود و كذلك المُتساوى قد يكون ايضاً مطالب للمُبرهن خارجة عنهما، فالمطالب العلميّة بحسب التّحقيق اذن أمّا ضروريّة و أمّا وجوديّة و الشيخ لم يورد للضروريّات مثلاً لا تتّفاق الجمهور على وقوعها في اتّصالات الكواكب و انفصالاتها، فإنّ المطلوب، لا يكون امكان وجودهما للكواكب، بل نفس وجودهما و هي لا تدوم ما دامت الكواكب موجودة، بل تتعاقبُ عليها فهي من الوجوديّات الصّرفة.

ثمّ أنّه انتقل من بيان حال المطالب، الى الاستدلال بها، على حال المقدّمات و هو أنّ كلّ جنس من المطالب، تخصّه مقدّمات مناسبة و تفيدهُ يقيناً، فالمُبرهن يُنتج الضّروريّ ممّا يكون جميع مقدّماته ضروريّة، و غير الضّروريّ ممّا لا يكون كذلك، بل يكون أمّا

جميعها غير ضرورية او بعضها ضرورية و بعضها غير ضرورية.

- فان قيل الستم حكمتم بان الصغرى المطلقة او الممكنة مع الكبرى الضرورية، كما في قولنا: كل انسان ضاحك و كل ضاحك ناطق، ينتج ضرورية، فلم لا يجوز ان يستعملها المبرهن للمطالب الضرورية؟

- قلنا: انا حكمنا بذلك هناك، بحسب نظرنا في مجرد صورة القياس، و اما ههنا فلما كانت المادة ايضاً معتبرة، فنقول بحسب ذلك: ان البرهان لا يتألف منهما على المطالب الضرورية و ذلك لان وجود الضحك للانسان لو كان هو الذي يفيد العلم بكونه ناطقاً فقط، لكان الحكم عليه بالتطوق حال زوال الضحك كاذباً، فلا يكون هذا الاقتران منتجاً لهذه النتيجة، و ايضاً الحكم بوجود الضحك لكل واحد من الناس، لا يستفاد من الحس، فان الحس، لا يفيد الحكم الكلي، فهو مستفاد من العقل و العقل، لا يحكم به يقيناً الا اذا اسنده الى علته الموجبة اياه المقارنة، لكل واحد من الاشخاص و هي كونه ناطقاً فلا يكون هذا الاقتران علة لهذه النتيجة، ثم ان فرضنا ان لكونه ضاحكاً علة اخرى، غير كونه ناطقاً، فكان الحكم في الصغرى على كل انسان بانه ضاحك يقيناً بالنظر الى تلك العلة، كانت الصغرى باعتبارها ما يشبه قولنا: كل انسان فله طبيعة ما هي علة كونه ضاحكاً في بعض الاوقات فكانت حينئذٍ ضرورية لا وجودية، فاذن غير الضرورية من جهة ما هو غير الضرورية، لا تنتج ضرورية في البرهان اما الضرورية في انتاج غير الضرورية، فلا يضر لان النتيجة تتبع احسن المقدمتين - كما مر -

فظهر من جميع ذلك، ان القياسات و المطالب البرهانية، قد تكون ضرورية و قد تكون غير ضرورية من الممكنات و الوجوديات باصنافها. و بعد ذلك، فاراد ان يستعمل بالرد على المخالفين فيه، فقال:

«فلا تلتفت الى من يقول انه لا يستعمل المبرهن الا الضروريات و الممكنات الاكثرية، دون غيرها بل اذا اراد ان ينتج صدق ممكن اقلني و يستعمل في كل باب ما يليق به، و انما قال ذلك من قال من محصلي الاولين على وجه غفل عنه المتأخرون و هو انهم قالوا: ان المطلق الضروري قد يستنتج في البرهان من الضروريات<sup>١</sup> و في غير

١ - «لا يستنتج في البرهان الا من الضروريات» خ، ل.

البرهان يستنتج من غير الضروريات ولم يرد به غير هذا. و اراد ان صدق مقدمات البرهان في ضرورتها، او امكانها او اطلاقها صدق ضروري»

**اقول:** ذكر المعلم الاول، ان البرهان قياس مؤلف مقدمات يقينية لمطلوب يقيني، و فسر اليقيني بما يكون الحكم فيه ضرورياً لا يزول، و فهم اكثر من تأخر من ذلك، ان المبرهن لا يستعمل الا المقدمات الضرورية - كما مر ذكره -

ثم لما صادفوا اصحاب العلوم الطبيعية و ما تحتها، يستنتجون غير الضروريات من امثالها مع كونهم مبرهنين، طلبوا وجه ذلك فاتي بهم القسمة المذكورة الى القول بانه لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات الاكثرية، فذكر الشيخ ان ذلك غير صحيح لان المبرهن يطلب اليقين في كل حكم ضرورياً كان او غير ضروري، فيستنتج كل حكم ممّا يناسبه و يليق به الا انه انما يصدق بجميع ما يصدق به مقدمة كانت او نتيجة بالضرورة التي لا تزول، وهذه ضرورة اخرى<sup>١</sup> متعلقة بالقضية اليقينية غير التي هي جهة لبعضها.

ثم ان الشيخ اول كلام المحصلين الاولين، يعني: المعلم الاول، على وجه يطابق الحق فقال: انه يحتمل احد معنيين؛ احدهما ان يحمل الضروري، على التي هي جهة لبعض مقدمات البرهان و نتائجها و انما خص الضروريات منها بالذكر لان المبرهن يستنتج الضروري من مثله و غيره من اصحاب الصناعات الاخر ربما يستنتجه من غيره و لا يُيالى بذلك. و الثاني ان يحمل الضرورة على التي يتعلّق بصدق جميع المقدمات و النتائج اليقينية، و هي الضرورة الثانية اللاحقة للحكم.

قوله: «و اذا قيل في كتاب البرهان<sup>٢</sup> الضروري، فبراد به، ما يعم الضروري المورد في

١ - قوله: «و هذه ضرورة اخرى» و هي وجوب الصدق، فالمراد بكون المقدمات ضرورية كونها ضرورية الصدق، سواء كانت ضرورية في نفسها او ممكنة، و ايّاها عنى بقوله: «و هي الضرورة الثانية اللاحقة بالحكم»، لا الضرورة بشرط المحمول لانها لا تثبت في القضايا الممكنة و هي مقدمات البرهان، م.

٢ - قوله: «و اذا قيل في كتاب البرهان»، المراد بالضرورة في كتاب القياس الضرورة الذاتية و في كتاب البرهان، ما يعم الضرورة الذاتية و الوصفية، و هي التي نسبة المحمول فيها الى

كتب القياس و ما يكون ضرورية ما دام الموضوع موصوفاً بما وصف به لا الضرورى الصّرف، و قد يستعمل فى مقدّمات البرهان، المحمولات الذاتيّة على الوجهين الأوّلين اللذين فسّر عليهما الذاتيّة فى المقدّمات.

**اقول:** قد ذكر أنّ شرايط مقدّمات البرهان خمسة؛ أوّلها ان يكون اقدم من نتائجها بالطّبع لتكون عللاً لها، و ثانيها ان تكون اقدم منها عند العقل، اى يكون اعرف منها ليكون عللاً للتّصديق بها، و ثالثها ان تكون مناسبة لنتائجها و ذلك بان يكون محمولاتها ذاتيّة لموضوعاتها باحد المعنيين المذكورين فى النهج الاول، اعنى؛ الذاتى المقومّ و العرض الذاتى فانّ الغريب، لا يُفيد العلم بما لا يُناسبه<sup>١</sup> و رابعها ان تكون ضروريّةً أمّا بحسب الذات و أمّا بحسب الوصف، اى تكون مطلقةً عرفيّةً شاملةً لهما و ذلك لأنّ المحمول على شىء، بحسب جوهره و هو المحمول<sup>٢</sup> المُناسب للموضوع فربما يزول بزوال الموضوع عمّا هو عليه حاله و نه موضوعاً، و ربّما لا يزول و ذلك لأنّه ينقسم الى ما يحمل عليه

الموضوع ضرورية، مادام وصف الموضوع. و يجب ان يكون محمولات مقدّمات البرهان ذاتية لموضوعاً على احد الوجهين المذكورين، فى أوّل الكتاب و هو ان يكون مقومةً للموضوع او لاحقه له فى جوهره. فقد فى قوله: «و قد يستعمل فى مقدّمات البرهان»، للتّحقيق للتّعليل، م. ١ - قوله: «فانّ الغريب لا يُفيد العلم بما لا يُناسبه»، يعنى: الاعراض الغريبة، لا يُفيد العلم بالاعراض الذاتيّة الّتى هى محمولات مسائل العلوم و يُقام عليها البراهين، كما أنّ التّناجى هى اثبات الاعراض الذاتيّة، فلا بدّ من استعمالها فى المقدّمات لتكون مناسبة للنتائج، م.

٢ - قوله: «و ذلك لأنّ المحمول على شىء بحسب جوهره و هو المحمول»، هذا بيان لعدم الاقتصار فى المقدّمات الضّرورية على الضّرورى، بحسب الذات و ذلك لأنّ محمولات مقدّمات البرهان، هى المُناسبة لموضوعاتها، و المحمول المُناسب ما يحمل بحسب جوهر الموضوع، و المحمول بحسب جوهر الموضوع، ربّما يزول بزوال الموضوع و ربّما لا يزول، و المشروط بكون الموضوع، على ما وضع اى الضّرورة مادام وصف الموصوف يشمل المحمول الزّايل و غير الزّايل لأنّ ما ثبت فى جميع اوقاف، وصف الموضوع يجوز ان يثبت فى اوقات آخر و هى اوقات عدم وصف الموضوع، بخلاف الضّرورى الذاتى فانّ الضّرورة اذا كانت ناشئة من ذات الموضوع، فاذا عدمت الذات، عُدّت الضّرورة فلا بدّ من اخذ الضّرورى بالتفسير الاعم ليتناول الضّرورى بحسب الذات الوصف، م.



بسبب ما لا يساويه كالجنس، وهذا ربما يزول بزوال نوعيته وربما لا يزول. مثلاً الخفيف اذا حمل على الهواء فانه يزول اذا صار مائلاً لا يزول اذا صار ناراً فالمرئى اذا حمل على الاسود فانه يزول اذا صار شفافاً ولا يزول اذا صار ابيض فالضرورى بحسب الذات، ربما لا يشمل الزائل بزوال الموضوع، عما هو عليه حال كونه موضوعاً، والمشروط بكون الموضوع، على ما وضع يشمل الجميع. وخامسها ان تكون كلية وهى ههنا ان تكون محمولة على جميع الاشخاص وفى جميع الازمنة حملاً اولياً أى لا يكون بحسب امر اعم من الموضوع، فان المحمول بحسب امر اعم، كالحساس على الانسان، لا يكون محمولاً حملاً اولياً، ولا بحسب امر اخص من الموضوع فان المحمول بحسب امر اخص كالضاحك على الحساس، لا يكون محمولاً على جميع ما هو حساس، بل على بعضه فلا يكون حملاً عليه كلياً.

واعلم ان الاخيرين من هذه الشروط، يختصان بالمطالب الضرورية والكليّة واقتصر الشيخ ههنا على ذكر شرطين من هذه الخمسة وهما الثالث والرابع، وذلك لان الاول يختص ببرهان اللّم وسذكره مع الشرط الثانى عند ذكر اقسام البرهان، والخامس يندرج بالقوة فى الشرطين المذكورين وذلك لان الحمل على جميع الاشخاص هو حصر القضية، وكونه فى جميع الاوقات مندرج فى ضرورة الحكم المذكور، وكونه اولياً يندرج<sup>١</sup> فى كونه ذاتياً بالمعنى الثانى على بعض الوجوه.

قوله: «واما فى المطالب فان الذاتيات المقومة لا تطلب البتة وقد عرفت خطأ من يخالف فيه واما تطلب الذاتيات بالمعنى الآخر».

**اقول:** قد ذكر فى النهج الاول ان الشىء مستحيل ان يتمثل معناه فى الذهن، خالياً عن تمثّل ما هو ذاتى مقوم له، وبين من ذلك استحالة معرفة الشىء مع الجهل بمقوماته، فاذن

١ - قوله: «وكونه اولياً يندرج»، بهذا مستفاد من الشرط الثالث، فانه اذا كانت محمولات المقدمات ذاتيات، او اعراضاً ذاتية، فالحمل فيها لا يكون بسبب امر اعم او اخص واما قال: «على بعض الوجوه»، لان الاعراض الذاتية، لا يجب ان تكون ضرورية للمنعوع وههنا المحمولات ضرورية واعراض ذاتية، فهى اعراض ذاتية على بعض الوجوه، م.

لا يكون المقوم مطلوباً البتّة، و المخالفون في ذلك، هم اهل الظاهر من الجدلين، فأنهم يذهبون الى أنّ الجنس، يجب ان يثبت أولاً وجوده للموضوع و ثانياً كونه واقعاً في جواب ما هو، ليتحقّق جنسيّته، و قد ظهر ممّا مرّ خطأهم. فالمطالب البرهانيّة، هي الاعراض الذاتيّة المذكورة. فان قيل: ليس كون النفس و الصّورة جوهرًا احد المطالب العلميّة، مع أنّ الجوهر جنس لها، و ايضاً فإنكم تقولون: الجسم محمولٌ على الانسان لآنه محمولٌ على الحيوان و هذا بيان حمل ذاتي الانسان عليه. أُجيب عن الاول<sup>١</sup> بأنّ النفس انّما عرفت في أوّل الامر، لا من حيث ماهيّتها، بل من حيث أنّها شيء ما يتصرّف في الجسم و يصدرُ عنها اثر فيه، و الجوهر المطلوب اثباته لهذا المفهوم ليس بجنس له من حيث هو هذا المفهوم، بل هو جنس للماهيّة المُسمّاة بالنفس الّتي لم يتحصّل في العقل الّا بعد العلم بجوهريّتها، و كذلك القول في الصّورة و ما يجرى مجراها، و عن الثّاني بأنّ المطلوب ليس هو اثبات الجسم للانسان، بل هو العلّة لثبوته و أنّما تلوح عليّته عند اخطاره بالبال متوسطاً بينهما و اذا ثبت أنّ المطلوب، لا يكون ذاتيّاً مقوّماً فقد ظهر أنّ محمولي المُقدّمين لا تكونان مقوّمين معاً بل أنّما تكونان على احد المأخذين اللّذين ذكرناهما في التّهج الاول.

### في مقدّمات العلوم و موضوعاتها<sup>٢</sup>

#### \* اشارة الى الموضوعات و المبادئ و المسائل في العلوم \*

«و لكلّ واحدٍ من العلوم شيء أو أشياء متناسبة يبحث عن احواله و عن احوالها، و

١ - قوله: «أجيب عن الاول»، حاصلُ هذا الجواب أنّ الماهيّة اذا كانت متصوّرة بكنه حقيقتها، لا يطلبُ ثبوت ذاتياتها لها بالبرهان، و أمّا اذا كانت متصوّرة بعارض من عوارضها، فجائزٌ لأنّ الذاتيات ليست ذاتيّة للعارض المعلوم، بل للمعروض المجهول.

و الجواب عن الثّاني، أنّ ثبوت الدّاتى للماهيّة، ليس بمطلوب و أمّا لمية ثبوتها، فيمكن ان تكون مطلوبة، فإنّا اذا علمنا أنّ الانسان جسمٌ، فربما لا نعلم اللّمية في حمل الجسم عليه، فنجعل الحيوان فيه وسطاً، م.

٢ - في بعض النسخ.

تلك الاحوال هي الاعراض الذاتيّة له و يسمّى الشئ «موضوع» ذلك العلم، مثل المقادير للهندسة.»

**اقول:** موضوع العلم، هو الذى يبحث فى ذلك العلم عن احواله، و الشئ الواحد، قد يكون موضوعاً لعلم اما على جهة الاطلاق كالعدد للحساب و اما لا على الاطلاق، بل من جهة ما يعرض له عارض، اما على جهة ما يعرض له عارض اما ذاتي له كالجسم الطبيعي، من حيث يتغيّر للعلم الطبيعي، او غريب كالكرة المتحركة لعلومها.

والاشياء الكثيرة، قد تكون موضوعات لعلم واحد، بشرط ان تكون متناسبة، و وجه التناسب ان يتشارك فى ما هو ذاتي كالخطّ و السطح و الجسم اذا جعلت موضوعات للهندسة، فانها تتشارك فى الجنس اعني؛ الكم المتصل القارّ الذات، و اما فى عرضي كبدن الانسان و اجزائه و احواله و الاغذية و الادوية و ما يشاكلها اذا جعلت جميعاً موضوعات علم الطبّ، فانها تتشارك فى كونها منسوبة الى الصّحة التي هي الغاية فى ذلك العلم، و اما سمي هذا الشئ او الاشياء بموضوع العلم لانّ موضوعات جميع مباحث ذلك العلم، تكون راجعة اليه بان يكون هو نفسه كما يقال: العدد اما زوج و اما فرد، او يكون جزئياً تحته، كما يقال: الثلاثة فرد، او جزء منه كما يقال فى الطبيعي: الصّورة تُفسد و تخلف بدلاً، او عرضاً ذاتياً له كما يقال: الفرد اما اولي مركّب، و اما يبحث فى العلم عن احوال موضوع العلم، اى عن اعراضه الذاتيّة التي مر ذكرها فى التّهج الاول، فهي محمولات جميع مسائل العلم التي يكون اثباتها للموضوعات هو المطالب فيه.

قوله: «و لكل علم، مبادئ و مسائل»<sup>١</sup> فالمبادئ هي الحدود و المقدمات التي منها

١ - قوله: «و لكل علم، مبادئ و مسائل»، وجه الحصر، انّ ما يتعلّق بالعلم، ان كان مما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، فهو الموضوع، و ان لم يكن، فان كان مقصوداً بالذات فى ذلك العلم، فهو المسائل، و الّا فهو المبادئ. ثم انّ الشارح عرف المبادئ بالاشياء التي يبنى عليها، اى يتوقف مسائل العلم عليها. و فيه نظر، لانّ الاصول الموضوعية، يكون البرهان عليها، فى علم آخر، مع انّ مسائل العلم، يتوقف على ذلك البرهان ايضاً اذ معرفة الاصول الموضوعية، لمّا

تؤلف قياساته، وهذه المقدمات اما واجبة القبول، واما مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم تصدر في العلوم، او مسلمة في الوقت الى ان يتبين وفي نفس المتعلم تشكك فيها.

والحدود فمثل الحدود التي توردها لموضوع الصناعة واجزائه وجزئياته، ان كانت و حدود اعراضه الذاتية وهذه ايضا تصدر في العلوم، وقد يجمع المسلمات على سبيل حسن الظن بالمعلم والحدود في اسم الوضع فتسمى اوضاعا لكن المسلمات منها يختص باسم الاصل الموضوع، والمسلمات على الوجه الثاني تسمى مصادرات و اذا كان لعلم ما اصول موضوعة فلا بد من تقديمها وتصدير العلم بها، واما الواجب قبولها فمن تعديدها استغناء، لكنها ربما خصصت بالصناعة و صدرت في جملة المقدمات، وكل اصل موضوع في علم، فان البرهان عليه من علم آخر.

**اقول:** المبادئ، هي الاشياء التي يبنى العلم عليها وهي اما تصورات واما تصديقات، والتصورات هي حدود اشياء، تستعمل في ذلك العلم وهي اما موضوع العلم، كقولنا في الطبيعي: الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة، واما جزء منه، كقولنا: الهيليوم، هو الجوهر الذي من شأنه القبول فقط.

واما جزئي تحت كقولنا: الجسم البسيط، هو الذي لا يتألف من اجسام مختلفة الصور واما عرض ذاتي له كقولنا: الحركة كمال اول لما بالقوة، من حيث هو بالقوة، وهذه الاشياء، تنقسم الى ما يكون التصديق بوجوده متقدما على العلم وهو الموضوع وما يدخل فيه، و الى ما يكون التصديق بوجوده انما يحصل في العلم نفسه وهو ما عداها كالاعراض الذاتية.

توقف على ذلك البرهان، فما يتوقف عليها يتوقف على ذلك البرهان قطعاً، فالاولى ان يقال - كما ذكره الشيخ - المبادئ، اما تصورات وهي الحدود، او تصديقات وهي المقدمات التي تؤلف منها قياسات ذلك العلم، اي المقدمات التي ذكرت في تلك القياسات بالفعل واما برهان تلك المقدمات، فليس من مبادئ ذلك العلم الا ان يكون علم جزء علم آخر و يكون احد المعنيين مختلطاً بالآخر، وكان الشيخ اشار اليه بقوله: «وكل اصل موضوع في علم، فان البرهان عليه في علم آخر».

فحدود القسم الاول، حدودٌ بحسب الماهيات، و حدود القسم الثانى اذا صورتها<sup>١</sup> ما كانت حدوداً بحسب الاسماء، و يمكن ان يصير بعد التصديق بالوجود حدوداً بحسب الماهيات.

و اما التصديقات، فهى المقدمات التى منها يؤلف قياسات العلم و تنقسم الى بيّنة يجب قبولها و يسمّى «القضايا المتعارفة» و هى المبادئ على الاطلاق، و الى غير بيّنة، يجب تسليمها ليبتنى عليها و من شأنها ان يبين فى علم آخر، و هى مبادئ بالقياس الى العلم المبنيّ عليها و مسائل بالقياس الى العلم الآخر، و هذه ان كان تسليمها مع مسامحة ما و على حُسن الظنّ بالمعلم، سمّيت «اصولاً موضوعة» و ان كانت مع استنكار و تشكيك سمّيت «مصادرات».

و قد يكون المقدمة الواحدة اصلاً موضوعاً عند شخص و مصادرةً عند آخر، و يسمّى «الحدود» و الواجب تسليمها معاً اوضاعاً و هى قد توضع فى افتتاح العلوم، كما فى الهندسة، و قد تختلط بمسائلها كما فى الطبّعيّات، و لابدّ من تقديمها، على الجزء المحتاج اليها من العلم، اذا كانت مخلوطة هى بالمسائل، و تصدير العلم بها اولى.

و يمكن ان يفهم من ظاهر كلام الشيخ، انّ الحدود و الاصول الموضوعة، هى التى يصدر بها دون المصادرات، لانه خصّهما بذلك و الحقّ انّ حكم الثلاثة فى التصدير، واحد.

و اما الواجب قبولها، فعن تعديدها استغناء لظهورها و هى تنقسم الى عامّ، يستعمل فى جميع العلوم كقولنا: الشئ الواحد، يكون اما ثابتاً او منفياً و الى خاصّ بيعضها كقولنا: الاشياء المساوية لشيء واحد، متساوية فانه يستعمل فى الرياضيات لا غير، و المورد من ذلك فى فواتح العلوم، يجب ان يخصّص بالعلم و الاّ فالتصدير به قبيح، و التخصيص قد يكون بالجزئين جميعاً كما يقال فى الهندسة: المقدار اما مشارك و اما مباين، فخصّص الموضوع الذى هو الشئ بالمقدار و المحمول الذى هو الثبوت و المنفى بالمشارك و المباين و بهذا التخصيص صارت القضية العامة، خاصّة بالهندسة و صالحة لان يقدم فى مقدماتها، و قد يكون بالموضوع وحده كما يقال: المقادير المساوية لمقدار واحد،

متساوية فخصص الموضوع الذى هو الاشياء بالمقادير و يصيرُ المحمول ايضاً متخصصاً بتخصّصه، فإنّ المُتساوية المقدار، غير المُتساوية العدد، فهذه هى المبادئ.

و اما المسائل، فهى التى يشتمل العلم عليها و تبين فيه و هى مطالبه. و الفاضل الشارح

و التصديقات اما واجبة القبول و يسمّى تلك مع الحدود «اوضاعاً»، و منها مسلّمة على سبيل حُسن الظنّ بالمعلّم و هى تصدر فى العلم و هى التى تسمّى «مصادرات»، و منها مسلّمة فى الوقت الى ان يبين فى موضع آخر و فى نفس المتعلّم فيه شكّ، ثم انّ تلك القضايا، ان كانت اعمّ من موضوع الصّناعة، وجب تخصيصها به و ان كانت غيرُ بيّنة بذاتها، وجب بيانها فى علم آخر.

**اقول:** فى هذا الكلام خبطٌ كثيرٌ فإنّ واجبة القبول لا تسمّى اوضاعاً و السملّم على سبيل حُسن الظنّ لا يسمّى مصادرات، و جميعه هذه القضايا، لا يخصّص بل الواجب قبولها، و ذلك عند التصدير بها و اما ان لم يصدر بها فإنّها لشدّة وضوحها يستعمل فى كثيرٍ من المواضع على عمومها من غير تخصيص. و لا ادري كيف وقع هذا منه فلعلّ من الناسخين، و الله اعلم.

### \* اشارة فى نقل البرهان و تناسب العلوم \*

«اعلم أنّه اذا كان موضوع علم ما اعمّ من موضوع علم آخر، اما على وجه التحقيق و هو أن يكون احدهما و هو الأعمّ جنساً للآخر، و اما على أن يكون الموضوع فى أحدهما قد أخذ مطلقاً و فى الآخر مقيداً بحالةٍ خاصّةٍ فإنّ العادة قد جرت بأن يسمّى الأخصّ موضوعاً تحت الأعمّ. مثال الأوّل علم المجسّمات تحت علم الهندسة، و مثال الثانى علم الأكر متحرّكة تحت علم الأكر. و قد يجتمع الوجهان فى واحد فيكون أولى باسم الموضوع تحته مثل علم المناظر تحت علم الهندسة، و زُبما كان موضوع علم ما مابناً لموضوع علم آخر لكنّه ينظر فيه من حيث أعراض خاصّة لموضوع ذلك فيكون ايضاً موضوعاً تحته مثل الموسيقى تحت علم الحساب»

**اقول:** العلوم تتناسب و تتخالف بحسب موضوعاتها، فلا يخلو اما أن يكون بين موضوعاتها عمومٌ و خصوصٌ، ام لا يكون، فان كان، فاما أن يكون على وجه التحقيق أو

لا يكون، والذي يكون على وجه التحقيق، هو الذي يكون العموم والخصوص بأمر ذاتي وهو أن يكون العام جنساً للخاص، كالمقدار والجسم التعليمي اللذين أحدهما موضوع الهندسة والثاني موضوع المجسمات، والعلم الخاص الذي يكون بهذه الصفة يكون تحت العام وجزء منه، والذي ليس على وجه التحقيق هو الذي يكون يكون العموم والخصوص بأمر عرضي وينقسم الى ما يكون الموضوع فيهما شيئاً واحداً لكن وضع ذلك الشيء في العام مطلقاً وفي الخاص مقيداً بحالة خاصة كالأكر مطلقاً ومقيدة بالمتحركة اللذين هما موضوعا علمين، والى ما يكون الموضوع فيهما شيئين ولكن موضوع العام عرض عام لموضوع الخاص كالوجود والمقدار اللذين أحدهما موضوع الفلسفة والثاني موضوع الهندسة، والعلم الخاص الذي يكون على هذين الوجهين، يكون تحت العلم العام ولكن لا يكون جزء منه<sup>١</sup>. وقد يجتمع الوجهان أي الذي بحسب التحقيق والذي ليس بحسبه في واحد فيكون الخاص بالوجهين أولى بأن يطلق عليه أنه موضوع تحت العام من الخاص بأحد الوجهين وهو مثل علم المناظر فإن موضوعه تحت موضوع علم الهندسة بالوجهين وذلك لأن موضوعه الخطوط المفروضة في سطح مخروط النور المتصل بالبصر.

فالخطوط المفروضة في سطح مخروط، ما هي نوع من المقادير ولذلك يكون العلم الباحث عنها مع هذا القيد يكون داخلاً تحت الأول ويكون جزء منه. فاذن علم المناظر داخل بالمعنى الثاني<sup>٢</sup> تحت ما هو داخل بالمعنى الأول تحت الهندسة. فهو أولى بالدخول

١ - قوله: «العلم الخاص الذي يكون على هذين الوجهين تحت العلم العام ولكنه لا يكون جزءاً منه» لقائل أن يقول: المطلق يكون جزءاً من المقيد ولا بد أن يكون العلم الخاص على الوجه الاول جزءه كما اذا كان العلم جنساً. والجواب أن المطلق تمام ماهية المقيد لا جزءه لأن القيد خارج عن الماهية.م

٢ - قوله: «فاذن علم المناظر داخل بالمعنى الثاني»، أي بمعنى العلم الباحث عن الخطوط في سطح المخروط المتصل بالبصر تحت العلم الاول وهو العلم الباحث عن الخطوط في سطح مخروط ما وهو داخل تحت الهندسة فيكون المعنى الاول أولى بالدخول تحت الهندسة، والآ نسب باقى الكتاب أن يقال قد اجتمع فى المناظر كون موضوعه نوعاً من موضوع الهندسة وكونه

مما يكون دخول بأحد المعنيين، وحينئذ يكون اسم الموضوع انما يقع بالتشكيك الذي بمعنيين وعلى الذي بمعنى واحد، وأما اذا لم يكن بين الموضوعات عموم وخصوص فاما أن يكون الموضوع شيئاً واحداً، أو يختلف بحسب قيدين مختلفين كاجرام العالم فانها من حيث الشكل موضوعة للهيئة ومن حيث مطلق الطبيعة موضوعة للسماء والعالم من الطبيعي كذلك قد يتفق اتحاد بعض المسائل فيها بالموضوع والمحمول واختلافها بالبراهين كالقول بأن الارض مستديرة وهي في وسط السماء فيهما، وأما أن لا يكون الموضوع شيئاً واحداً بل يكون شيئين مختلفين، ولا يخلو اما أن يكون بينهما تشارك في البعض، أو لا يكون. فان كان، فهو مثل الطب والاخلاق، فان موضوعهما اشتركا في البحث عن القوى الانسانية لكن عن جهتين مختلفين ولذلك يقع في بعض مسائلهما اتحاد في الموضوع، وان لم يكن بينهما تشارك، فاما أن يكونا معاً تحت ثالث فيكون العلمان متساويين في الرتبة، كالهندسة والحساب، وأما أن لا يكون كذلك ولا يخلو اما أن يوضع أحدهما مقارناً لاعراض ذاتية<sup>١</sup> يختص بالآخر، او لا يوضع فان وضع

متخصصاً بقيد وهو الاتصال بالبصر واذا كان أحد هذين الوجهين يجعل العلم تحت العلم، فعند اجتماعها كان اولي. م

١ - قوله: «أما ان يوضع أحدهما مقارناً لاعراض ذاتية»، اي يكون موضع احد العلمين مقارناً لاعراض خاصة لموضوع الآخر كموضوع الموسيقى والحساب، فان موضوع الموسيقى النغم، من حيث يعرض لها نسب عديدة يقتضيه التأليف، والنغم من الكيفيات المسموعة فلو لا تلك الحيثية كانت جزء من الطبيعي لكن النسب العددية اعراض خاصة للعدد الذي هو موضع علم الحساب، فيكون الموسيقى تحت علم الحساب، مع تباين موضوعاتهما وذلك لان النغم، اذا بحث فيها عن النسب العددية، فلا بد ان يعتبر فيها ضرب من التعدد فكأنها فرض عدداً مخصوصاً فيندرج بهذا الاعتبار، تحت العدد الذي هو موضوع علم الحساب، والحاصل ان العلوم اما متداخلة أو متناسبة، أو متباينة وذلك يتعلق بتداخل موضوعاتها وتناسبها وتباينها، فان كانت موضوعاتها متداخلة، اي يكون موضوع احد العلمين اعم من موضوع العلم الآخر، سميت العلوم متداخلة ويسمى العلم الخاص موضوعاً تحت العلم العام، وان لم تكن الموضوعات متداخلة، بان كانت واحدة، لكن تعدد بالاعتبار وكانت اشياء لكنها مشتركة في البحث او تندرج تحت جنس واحد، سميت متناسبة، والآفتباينة، م.



فيكون العلم الباحثُ عنه من حيث يبحثُ عن تلك الأعراض، موضوعاً تحت العلم الباحث عن الآخر و ذلك كالموسيقى و الحساب.

فإنّ موضوع الموسيقى هو النّغم، من حيث يعرضُ لها التّأليف و البحث عن النّغم المطلقة يكون جزءً من العلم الطّبيّ، لكنّه يبحثُ في الموسيقى من حيث يعرضها نسبة عاديّة مقتضيةً للتّأليف و كان من حقّ تلك النّسب اذا كانت مجردة ان يبحث عنها في الحساب فلذلك صار هذا البحث تحت الحساب دون الطّبيّ، و أمّا ان لم يكن أحد الموضوعين مقارناً لأعراض الآخر فالباحث عنهما علمان متبائنان مطلقاً كالطّبيّ و الحساب. و قد حصل عن هذا البحث أنّ كون علم تحت آخر أمّا يكون على أربعة أوجه أحدهما أن يكون الموضوع العالی جنساً لموضوع السّافل، و ثانيها ان يكون موضوعهما واحداً لكنّه وضع في احدهما مطلقاً و في الآخر مقيداً و ثالثها أن يكون موضوعُ العالی عرضاً عامّاً لموضوع السّافل و رابعها أن يكون البحث عن موضوع السّافل من حيث اقترن به أعراض موضوع العالی. و الشّيخ ذكر من هذه الأربعة ثلاثة في هذا الموضع.

قوله: «و اكثر الاصول الموضوعة في العلم الجزئيّ الموضوع تحت غيره، أمّا يصحّ في العلم الكلّي الموضوع فوق على أنّ أكثر ما يصحّ مبادئ العلم الكلّي فوقانيّ في العلم الجزئيّ السفلائيّ».

**اقول:** العلمُ السّفلانيّ، يُسمّى جزئياً بالقياس الى فوقانيّ، و فوقانيّ كليّاً بالقياس اليه، و أكثرُ المبادئ الغير البيّنة للجزئيّ، أمّا يكونُ مسائل للعلم الكلّي تبين فيه و ذلك كقولنا: الجسمُ مؤلّفٌ من هيولى و صورة و العللُ أربعة فإنّهما من مبادئ الطّبيّ و من مسائل الفلسفة الاولى، و قد يكون بالعكس من ذلك فإنّ امتناع تأليف الجسم من أجزاء لا تتجزّى مسألة من الطّبيّ و مبدأ في اللّاهى لاثبات الهيولى على أنّه أصل موضوع هناك، و يشترطُ في هذا الموضع أن لا يكون المسئلة في السّفلانيّ مبنياً على ما يبنى عليه في فوقانيّ لئلاّ يصيرُ البيان دوراً.

قوله: «و رُبما كان علم فوق علم و تحت آخر و ينتهي الى العلم الذى موضوعه الموجود من حيث هو موجود و يبحث عن لواحقه الدّائبة و هو العلم المسمّى بالفلسفة

الاولى».

**اقول:** العلم الذى يكون فوق علماً وتحت علم كالتبعية الذى هو فوق الطب وتحت الفلسفة الاولى والنسب بينهما يختلف على الوجوه المذكورة فالطب عند من يكون موضوعه بدن الانسان من حيث يصح ويمرض يكون تحت علم الحيوان من الطبيعى بثلاثة اوجه من الاربعة هي الاول والثاني والرابع وذلك لان الانسان نوع من الحيوان، وقد اخذ في الطب مقيداً بقيد وانما ينظر فيه من حيث يقترن ببعض الاعراض الذاتية للحيوان وعلم الحيوان يكون تحت الطبيعى بالوجه الاول ولذلك يعد في اجزائه، والطبيعى تحت الفلسفة الاولى بالوجه الذى لم يصرح الشيخ به، واذا لا شىء الذاتية للموجود من حيث هو موجود وهى كالواحد والكثير والقديم والمحدث وبقي هينها بحث وهو ان هذا الفصل مترجم فى الكتاب بنقل البرهان ولم يذكر فيه نقل البرهان، والفصل الذى قبله مترجم فى بعض النسخ بتناسب العلوم وليس فيه ذكر تناسب العلوم اصلاً، والفاضل الشارح ترجمهما على هذه الرواية ولم يذكر الوجه فى ذلك.

**فاقول:** اصح الروايات ما اوردناه<sup>١</sup> اعنى ترجمتهما بما مر، ونقل البرهان معنيان أحدهما أن يكون علم مبنياً على أصل موضوع تبين فى علم آخر، فيكون البرهان العلم به، والثانى أن يكون المسئلة من علم ما والبرهان عليه انما يكون لشيء من حقه أن يكون فى علم آخر وانما نقل من ذلك العلم الى هذا العلم لبيان تلك المسئلة كمسائل المناظر والموسيقى. فان من حق براهينهما أن يكون بعينها من علم الهندسة والحساب وذلك لان المسائل لو جرّدت عن نور البصر وعن الثّغمة لكان بعينها مسائل من العلمين المذكورين وبذلك الاقتران لم يتغير أحوالها فلذلك نقلت البراهين من مواضعهما اليهما وهو السبب عينه لكونه تحت الحساب دون الطبيعى، واسم الثقل بهذا المعنى الثانى أحق منه<sup>٢</sup> بالذى قبله الا أن اشتغال الفصل على المعنى الاول، أكثر منه على الثانى.

١ - قوله: «و اصح الروايات ما اوردناه»، حيث قال فى عنوان الفصل الاول: «القول (فى مقدمات العلوم وموضوعاتها» وفى الفصل الثانى: «فى نقل البراهين وتناسب العلوم».

٢ - قوله: «واسم الثقل بهذا المعنى الثانى أحق منه»، لان البراهين فى المعنى الثانى صارت بهذا الثقل جزء من العلم المنقول بخلاف المعنى الاول.

### \* اشارة الى برهان لم و برهان ان \*

«انّ الحدّ الأوسط ان كان هو السبب في نفس الأمر لوجود الحكم و هو نسبة أجزاء النتيجة بعضها الى بعض، كان البرهان «لم» لأنّه يُعطى السبب في التصديق بالحكم و يُعطى النتيجة في التصديق و وجود الحكم فهو مطلقاً مُعط للسبب، و ان لم يكن كذلك بل كان سبباً للتصديق فقط، فأعطى النتيجة في التصديق و لم يُعط النتيجة في الوجود فهو المسمّى برهان «ان» لأنّه دلّ على اتيّة الحكم في نفسه، دون لميّته في نفسه، فان كان الاوسط في برهان ان، مع أنّه ليس بعلة لنسبة حدّي النتيجة هو معلول لنسبة حدّي النتيجة لكنّه أعرف عندنا سُمّي دليلاً. مثال ذلك قولك: ان كان كسوف قمرى موجوداً، فالارض متوسطة بين الشمس و القمر، لكنّ الكسوف القمرى موجودٌ فاذن، الارض متوسطة و اعلم انّ الاستثناء كالحّد الأوسط و قد بينت التوسط بالكسوف الذي هو معلول للتوسط، و الذي هو برهان «لم» أن يكون الامر بالعكس فيتبين الكسوف ببيان توسط الارض و أنت يمكنك أن تقيس قياساً حتمياً من القيلتين بحدودٍ مشتركة و ليكن الحدّ الاصغر محمولاً<sup>١</sup> و الحدّ انّ الآخران قشعريرة غارزة ناخسة و حمى غب و المعلول و منها القشعريرة».

**اقول:** الحدّ الأوسط في البرهان، لا بُدّ و<sup>٢</sup> ان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب في القعل و الّا فلم يكن البرهان برهاناً على ذلك المطلوب. هذا خلفٌ ثمّ أنّه لا يخلو امّا أن يكون مع ذلك علة ايضاً لوجود ذلك الحكم في الخارج او لا يكون، فان كان، فالبرهان هو المسمّى ببرهان «لم»، و الّا فهو البرهان المسمّى ببرهان «ان»، و هو لا يخلو امّا أن يكون الاوسط فيه معلولاً لوجود الحكم في الخارج، او لا يكون. فالاول

١ - قوله: «و ليكن الحدّ الاصغر محمولاً» ترتيب القياس ان يقال: هذا المحموم به حمى غب و كلّ من به حمى غب، فله قشعريرة غارزة ناخسة. فالاستدلال بحمى الغب الّتي هي علة القشعريرة عليها و ان استدللّ بالقشعريرة على كون الحمى، غبا كان برهان ان و نظر الشارح على هذا المثال و ارد. م

٢ - الواو يكون زائداً.

يسمى دليلاً، والثاني لا تخصُّ باسم، والدليلُ يُشارك برهان «لم» في الحدود<sup>١</sup> و يتخالفان في وضع الوسط والاكبر، وفي النتيجة.

واحق البراهين باسم البرهان، هو برهان «لم»، لأنَّه معطٍ للسبب في الوجود والعقل، والعلم اليقيني بما له سبب في الخارج عن أجزاء القضية لا يحصل إلّا به كما ذكرناه فمقدّماته أقدم في الوجود والعقل جميعاً من النتيجة.

وأما برهان «ان» فلا يُعطى السبب إلّا في العقل فقط، والعلم اليقيني يحصل به اذا كان السبب<sup>٢</sup> في الوجود معلوماً إلّا أنّه لا يكون سبباً في العقل لكونه غير تامٍّ في سببته و لذلك لا يحصل ان يقع في البرهان فالواقع في البرهان، يكون سبباً في العقل فقط و يكون البرهان به برهان «ان»، ومقدّمات هذا البرهان، أقدم في العقل لأنهما اعرف عندنا وليستا باقدم في الطبع، وأما عرفا بـ«لم» و«ان» لأنّ اللميّة هي العليّة واللاتيّة هي الثبوت، و برهان «لم»، يُعطى علة الحكم على الاطلاق، و برهان «ان» لا يُعطى علته في الوجود، لكن يُعطى ثبوته في العقل.

والشيخُ اورد مثالين، احدهما الاستثنائي والآخر اقترانئ حملئ، يُمكن ان يتمثل بهما في برهان و في الدليل باختلاف الوضع، أما الاستثنائي وهو التمثيل بالخسوف و توسط

١ - قوله: «والدليل يشارك برهان لم في الحدود»، أمّا خصّت هذه المشاركة بالدليل لأنّ الاستدلال في غير الدليل، يجوز أن يكون من احد المعلولين على المعلول الآخر ونحوه و لم يتصوّر فيه برهان «لم»، فلا يتصوّر المشاركة إلّا حيث يكون علة و معلول حتّى ان كان الاوسط المعلول، كان دليلاً و ان كان العلة كان برهان لم، اذا لم يدلّ فيه الوسط و بالاكبر يصير برهان «ان» دليلاً. م

٢ - قوله: «والعلم اليقيني يحصل به اذا كان السبب» في العقل، مستند الى سبب في الوجود، سبب التصديق بالنسبة اذا لم يستند الى ما هو سبب للنسبة في نفس الامر، لم يفد اليقين لأنّ المُسبّب ما لم يجب لم يوجد و وجوبه لا يكون إلّا من جهة وجوب السبب وليس بواجب من آية جهة فرضت ما لم يجب لم يوجد و وجوبه لا يكون إلّا من جهة وجوب السبب و ليس بواجب من آية جهة فرضت غيره فما لم يعلم وجوبه من جهة وجوب سبب لم يعلم وجده فتيقن وجود النسبة أمّا يكون من تيقن وجود سببها فان فرضنا تيقنها من جهة تيقن سبب عقلي، فلا بد ان يكون تيقنُه من تيقن السبب الذي هو في نفس الامر و إلّا لم يحصل التيقن، م.

الارض فظاهراً مشهوراً واما الاقتراني ففيه نظرٌ لأنَّ المراد من حمى الغب، ان كان هو الحرارة الغربية الفاشية في الاعضاء التي تُفارق و تعود في كل يومين مرة واحدة على ما هو المتعارف، فليست هي علةٌ للقشعريرة، بل هما معلولا علةً واحدةً و هي الصفراء المتعفنه خارج العروق، و حينئذٍ يكون البرهان من الحدود المذكورة في الكتاب ضرباً من برهان «ان» غير الدليل، و ان كان المراد من حمى الغب، هي الصفراء المتعفنه خارج العروق، على وجه تسمية العلة بمعلوها الخاص، كان المثال صحيحاً و ان كان مخالفاً للمتعارف من العبارة.

قوله: «و اعلم انه لا سواء قولك ان الاوسط علةٌ لوجود الاكبر مطلقاً او معلول مطلقاً و قولك انه علةٌ او معلولٌ لوجود الاكبر في الاصفر، و هذا مما يغفلون عنه بل يجب ان تعلم انه كثيراً ما يكون الاوسط معلولاً للاكبر لكنه علةٌ لوجود الاكبر في الاصفر».

**اقول:** وجود الاكبر مطلقاً غير وجود الاكبر في الاصفر والحكم هو الثاني و علة الاول غير علة الثاني و الاوسط علةٌ في برهان «لم»<sup>١</sup> و معلولٌ في الدليل الثاني دون الاول، و اهل الظاهر من المنطقيين قد غفلوا عن هذا الفرق، فالتشيع اوضح الحال فيه، و مما تزيدهُ بياناً ان الاوسط يُمكن ان يكون مع كونه علةً لوجود الاكبر في الاصفر معلولاً للاكبر، كما ان حركة النار علةٌ لوصولها الى هذه الخشبة مع انها معلولة النار، و يكون هذا البرهان «برهان لم» و منه قولنا: العالم مؤلف و لكل مؤلف، مولف. و ما في الدليل فلا يُمكن ان يكون الاوسط مع كونه معلولاً لوجود الاكبر في الاصفر علةً لوجود الاكبر، لانه يلزم من

١ - قوله: «فالاوسط علةٌ في برهان لم» أى: للثاني دون الاول يعني: ليس من شرط برهان لم، ان يكون الاوسط علةً لوجود الاكبر مطلقاً لان يكون علةً لوجود الاكبر في الاصفر، فانك اذا قلت: كل انسان، حيوان و كل حيوان، جسم فالبرهان لثني و الحيوان علةٌ لحصول الجسمية في الانسان و ان لم يكن علةً لوجود الجسمية مطلقاً و تزيدهُ بياناً ان الاوسط ربما يكون معلولاً للاكبر و مع ذلك يكون علةً لوجود الاكبر في الاصفر كقولنا: هذه الخشبة، يتحرك اليها النار و كل ما يتحرك اليها النار، يوجد فيها النار. فوجود النار اكبر و حركة النار واسطة و هي علةٌ لوجود النار في الخشبة، مع انها معلولة النار. م

ذلك تقدّم وجود الاكبر في الاصغر، على وجوده مطلقاً وهو محال.  
واعلم انّ علّة وجود الاكبر انّما يكونُ علّة لوجوده في الاصغر، في موضعين؛ احدهما ان لا يكون للاكبر وجود الّا في الاصغر كالخسوف الّذى لا يوجدُ الّا في القمر فعلّته علّة وجوده في القمر، والثّانى ان يكون علّة الاكبر علّته اينما وجدت كالصفراء المتعفّنة خارج العروق الّتى هي علّة الحمى القب، اينما وجدت فهي علّة لوجودها في بدن زيد، واما في غير هذين الموضعين فعلّتاها متغايرتان.

### \* اشارة الى المطالب \*

«من امّهات المطالب، مطلب هل الشيء موجود مطلقاً أو موجود بحال كذا، و الطّالِب به يطلب أحد طرفي النقيض».

**اقول:** المطالب العلميّة، تنقسم الى اصولٍ و الى فروعٍ، و الاصولُ هي الكليّة الّتى لا بُدّ منها و لا يقوم غيرها مقامها و يُسمّى بالامّهات، و الفروع هي الجزئيّة الّتى عنها بُدّ في بعض المواضع و يمكنُ أن يقوم غيرها مقامها، و الامّهات قد قيل أنّها ثلاثة هي بالقوّة ستّة، و هي مطلب «هل» و «ما» و «لم» لان كلّ واحدٍ يشتملُ على مطلبين، و قد قيل أنّها أربعة و أُضيفَ اليها مطلب «أى» فصار اثنان للتصوّر و هما «ما» و «أى»، و اثنان للتصديق و هما «هل» و «لم» فمطلبُ هل، يشتمل على بسيطٍ يكونُ الموجود فيه محمولاً كقولنا: هل زيدٌ موجودٌ، و على مركّب يكونُ الموجود فيه رابطة كقولنا: زيدٌ هل موجودٌ في الدّار.

قوله: «و منها مطلبُ ما، هو الشيء و قد يُطلب به ماهيّة ذات الشيء»، و قد يُطلب به ماهيّة مفهوم الاسم المستعمل».

**اقول:** ذاتُ الشيء حقيقتهُ و لا يطلق على غير الموجود. و المراد أنّ الطّالِب بما الأوّل، هو السّائل عن ما هو و يُجاب بأصناف المقول في جواب ما هو، كما مرّ ذكرها، و قد يقعُ الحدودُ الحقيقيّة في جوابه، و ربّما يقام الرّسوم مقامها على وجه التّوسّع أو عند الاضطراب.

و الطّالِب بما الثّاني، هو السّائل عن ماهيّة مفهوم الاسم كقولنا: ما الخلاء، و انّما لم يقل عن مفهوم الاسم لانّ السّؤال بذلك، يصيرُ لغويّاً بل هو السّائل عن تفصيل ما دلّ عليه

الاسم اجمالاً فان أُجيب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم بالذات و دلّ الاسم عليها بالمطابقة و التضمن كان الجوابُ حدّاً بحسب الاسم، و ان أُجيب بما يشتملُ على شيء خارج عن المفهوم، دالٌّ عليه بالالتزام، على سبيل التجوّز كان رسماً بحسب الاسم.

قوله: «و لا بُدّ من تقديم مطلب ما الشيء على مطلب هل الشيء، اذا لم يكن ما يدلُّ عليه الاسم المستعمل حدّاً للمطلوب مفهوماً و كيف كان، فانّ المطلوب فيه شرح الاسم». و في بعض النسخ اذا لم يكن ما يدلُّ عليه الاسم المستعمل جزئاً للمطلوب مفهوماً.

**اقول:** المراد أنّ مطلب ما الذي يطلب شرح الاسم، يجب أن يتقدّم على مطلبى هل، و يعنى بقوله: «اذا لم يكن ما يدلُّ عليه الاسم المستعمل حدّاً»، تفسير هذا المطلب<sup>١</sup>

١ - قوله: «تفسير هذا المطلب»، أى: مطلب ما بحسب الاسم، فسّره بما يدلُّ عليه الاسم لتمييزه من قسمه و هو مطلب ما بحسب الحقيقة. و تقرير الكلام: أنّ مطلب ما، بحسب الاسم، مقدّم على مطلب هل، اذا لم يكن ما يدلُّ عليه الاسم المستعمل مفهوماً فانه لو كان مفهوماً لم يحتج الى الطلب فضلاً عليها اسم النّطقة اعنى ذو وضع لا ينقسم مفهوماً فانه اذا كان مفهوماً لا يطلب و لا يقدم و اما قوله «حدّاً»، فيمكن توجيهه بوجهين أحدهما ان يكون حدّاً حالٍ عن ضمير «ما» فى يدلُّ و المعنى: اذا لم يكن الذى يدل عليه الاسم حال كونه حدّاً لمطلب و هو الاسم المستعمل مفهوماً أى لم يكن مدلول الاسم المستعمل المحتاج بيانه الى الحد مفهوماً، و ثانيهما أن يكون حدّاً مفهوماً خبر لم يكن، ثم ما الفائدة فى قوله: حدّاً و لو حذف لم يتغيّر مراده فذكر الشارح أنّه انما قال اذا لم يكن مدلول الاسم حدّاً مفهوماً لانه لو كان مدلوله حدّاً و مع ذلك مفهوماً فاذا كان مدلوله حدّاً و الحد انما يكون للذوات المحصلة يكون له ذات محصلة و اذا كان حدّه مفهوماً كان وجود تلك الذات مفهوماً فلا يطلب بهل البسيطة فضلاً عن تقديم ما يحبب الاسم عليها. و هذا الكلام كما ترى فيه تعسف عظيم لانّ الحد كما يكون بحسب الحقيقة كذلك، يكون بحسب الاسم فمن أين يلزم من حديّة مدلوله أن يكون موجوداً؟ و لو فرضنا أنّ وجوده لازم من تحديده فليس يلزم من فهم حدّه العلم بوجوده. و الاولى ان يقال: أنّ ما يدلُّ عليه الاسم كما يحدّ و تفصيل ما دلّ عليه الاسم اجمالاً يرسم أيضاً اذا كان التعريف ببعض عوارضه، و قد نبّه عليه فيما قبل، بقوله: و يطلب به ماهيّة مفهوم الاسم، فيقدّم مطلب ما، على مطلب هل، اذا لم يكن ما يدلُّ عليه حدّاً مفهوماً أى اذا لم يكن حدّاً ذلك الاسم مفهوماً فانه لو فهم ما يدلُّ

لتمييزه عن قسيميه. فإنَّ المُقدِّم على مطلبى هل، هو الَّذي يطلبُ به شرحُ الاسم الَّذي لا يفهمُ مدلوله إلَّا بحدِّ دون الآخر، و تقدير الكلام اذا لم يكن مدلولُ الاسم المستعمل في الطلب المحتاج في بيانه الى حدِّ مفهوماً أو الَّذي لا يكونُ مدلوله حدّاً مفهوماً للمطلب يعنى: المسئول عنه.

وانما قال ذلك، لأنَّ مدلول الاسم، اذا كان حدّاً والحدودُ انما يكون بحسب الذوات المحصله، كان للمحدود ذاتٌ محصلةٌ و اذا كان المدلولُ مع كونه حدّاً هو مفهوماً كان تحصيل تلك الذوات، أعنى وجودها أيضاً معلوماً فلا يكون للسؤال بما قبل هل «لو كان مفهوماً للمسئول عنه لما كان للسؤال بما فى هذا الموضع فائدة و انما قال حدّاً مفهوماً لأنَّ مدلول الاسم رُبما لا يكونُ له وجودٌ فى نفسه فيكون مدلول الاسم هو الجامع للاشياء التى وضع الاسم بازائها فيكون حدّاً بوجهٍ إلَّا أنّه لا يكونُ مفهوماً ما لم يدلُّ عليها بالتفصيل و يكونُ السؤال بما هو باقياً الى أن يفصل، و حينئذٍ يكونُ القول المفصل حدّاً مفهوماً و ماله خ».

قوله: «و كيف كان فإنَّ المطلوب فيه شرح الاسم».

بيانٌ اجمالى لما تقدّم، أى: وكيف كان الحال، فإنَّ المُقدِّم على مطلبى «هل» هو ما الطالب لشرح الاسم، و انما بالرواية الأخرى فيكونُ معناه هكذا، اذا لم يكن مدلولُ الاسم الَّذي استعمل على أنّه جزءٌ للمطلب مفهوماً و ذلك لأنّا اذا قلنا ما الخلاء فقد استعملنا اسم الخلاء على أنّه جزءٌ للمطلب مفهوماً و ذلك لأنّا اذا قلنا «ما الخلاء» فقد استعملنا اسم الخلاء على أنّه جزءٌ للمطلب و ذلك لأنَّ المطلب هو مجموع اللَّفظين و احدهما جزءٌ للمجموع فيكون قولنا: جزءٌ للمطلب فى هذه الرواية نصباً على التّمييز عن المستعمل و قولنا مفهوماً نصبٌ لأنّه خبرٌ لم يكن، و أنا اظنُّ أنّ هذه الرواية تصحيفٌ للاولى و كلاهما

عليه ذلك الاسم برسمه، لم يغن عن الطلب، بل يطلب حدّه أولاً، ثمَّ يطلب بهل البسطة. و انما الرواية الأخرى فالاسم المُستعمل جزء جملة، على أنّه جزءٌ مطلب «ما» و الاظهرُ أن يحمل على أنّه جزءٌ من مطلب هل، حتّى اذا اريد السؤال هل الثّلت موجودٌ، يقدّم طلب اسم الثّلت،



تصحيفان والاصل كان كذا: اذا لم يكن الاسم المستعمل حدّ المطلب مفهوماً. فأنّه مطابقٌ لمراده مستغني عن التّحمّلات التي اوردناه وذلك واضحٌ.

قوله: «فاذا صحّ للشيء وجودٌ صار ذلك بعينه حدّاً لذاته او رسماً ان كان فيه يجوز». معناه ظاهرٌ ومثاله انا اذا قلنا في جواب من يقول: ما المثلث المتساوي الاضلاع أنّه شكلٌ يحيطُ به ثلاثة خطوطٍ متساويةٍ كان حدّاً بحسب الاسم، ثم اذا اذا بينّا أنّه الشكل الاول من كتاب اقليدس صار قولنا الاول بعينه حدّاً بحسب الذات.

قوله: «و منها مطلب اي شيء و يطلب به تمييز الشيء عما عداه»  
و في بعض النسخ: و منها مطلب اي شيء و هو ايضاً ممّا يعدّ في أصول المطالب و يطلب به تمييز الشيء عما عداه».

**اقول:** يُجاب عن اي شيء، بما يميّز تمييزاً ذاتياً وقد يُجاب بما يميّز تمييزاً عرضياً و المراد هو الاول، و قد لا يعدّ هذا المطلب في الاصول، لانّ مطلب ما، يُعنى عنه اذا جوابه يشتمل على جميع الذاتيات مميزة كانت او غير مميزة، و قد يعدّ فيها لانه بعد الجواب عما هو في حال الشّركة يتعيّن لطلب تميّز كلّ واحدٍ من مختلفات الحقايق بالفصول ولا يقومُ غيره حينئذٍ مقامه.

قوله: «و منها مطلب لم الشيء و كأنه يسئل عما هو الحدّ الاوسط اذا كان الغرض حصول التصديق بجواب هل فقط، او يسئل عن ماهية السبب اذا كان الغرض ليس هو حصول التصديق بذلك فقط و كيف كان، بل يطلب سببه في نفس الامر ولا شك في انّ هذا المطلب بعد هل بالمرتبة بالقوة او بالفعل».

**اقول:** مطلب لم، يطلب العلة اما في التصديق فقط، كما يقال: لم مبدأ الكل واحد، واما في الوجود، كما يقال: لم يجذب المغناطيس الحديد. و هذه نكتةٌ و هي انّ المطالب، كما يكثرها المكثرون، فللمقللين ايضاً ان يقللوا، بان يجعلوا اصولها اثنين مطلباً للتصور و مطلباً للتصديق و يطوى الباقية فيهما، و على هذا التقدير، يُمكن ان يطوى «لم» في

مطلب «ما»<sup>١</sup>، حتّى يكون الاتّهامات هي مطلبي «هل» و «ما» فقط.  
 و اشار الشيخ الى ذلك بقوله: كأنّه يسئل عما هو الحدّ الاوسط، او عن ماهية السّبب. و  
 مطلب «لم» تابع لمطلب هل، بالمرتبّه، اما بالفعل، فكما يقال: هل القمر منخسفٌ، فان  
 قيل: نعم، قيل لم؟ و اما بالقوّة فكما يقال: لم ينخسف القمر، فانه يتضمّن الحكم  
 بانخسافه بالقوّة و يطلب العلة فيه.

قوله: «و من المطالب ايضاً كيف الشّيء او اين الشّيء، و متى الشّيء، و هي مطالب  
 جزئية ليست من الاتّهامات بل تنزل ان تعدّ فيها و يستغنى عنها كثيراً بمطلب هل المركّب اذا  
 فطن لذلك الاين و الكيف و متى و لم تعلم نسبته الى الموضوع المطلوب».  
 لم يذكر الشيخ مطلب «كم» و «من» و هما ايضاً من الجزئيات المشهورة، فهي جزئية  
 لانّها تطلب علوماً جزئيةً بالقياس الى المطالب المذكورة و لا يعمّ فائدتها، فانّ ما لا كيفية  
 له مثلاً لا يسئل عنه بكيف، و لذلك تنزلُ عن ان يعدّ في الاصول و يستغنى عنها، فيقال:  
 هل زيد أسود؟ هل هو في الدار؟ هل هو الآن؟

قوله: «فان لم يفطن لذلك لم يقم ذلك المطلب مقام هذا و كان مطلباً خارجاً عما  
 عد».

**اقول:** فيه نظر، لانّ مطلب اى، اذا عدّ في الاصول، يقوم مقامها. فيقال: اى كيفية له؟،  
 فى اى مكان هو؟، فى اى وقت هو؟

١ - قوله: «و على هذا التقدير، يُمكن ان يطوى «لم» فى مطلب ما»، لان مطلب ما يغنى عنه و  
 يقوم مقامه فيقال: ما علته، ما سببه؟

## النَّهْجُ العَاشِرُ فِي القِيَاسِ المِغَالِطِيَّةِ

«أَنَّ الغلطَ، قد يقعُ أَمَّا لسببٍ في القياسِ و هو ان يكون المدعى قياساً بقياسٍ في صورته و هو ان لا يكون على سبيلٍ شكلٍ منتجٍ، او يكون قياساً ليس بقياسٍ في صورته و هو ان لا يكون على سبيلٍ شكلٍ منتجٍ، او يكون قياساً في صورته، لكنّه ينتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلةٍ علةً، او لا يكون قياساً بحسب مادته، اى أنّه بحيث اذا اعتبر الواجب في مادته، اختلف امر صورته و اذا سلّم ما فيه على النحو الذي قيل، كان قياساً و لكنّه غير واجبٍ تسليمه، فاذا روعى فيه تشابه احوال الوسط في المقدمتين و احوال الطرفين فيهما مع النتيجة، لم يجب تسليمه، فلم يكن قياساً واجب القبول و ان كان قياساً في صورته و قد عرفت الفرق بينهما.

و وضع ما ليس بعلةٍ علةً من هذا القبيل، و المضادة على المطلوب الاول من هذا القبيل، و ذلك اذا كان حدّانّ من حدود القياس هما اسمان لمعنى واحد فالواجب ان يكونا مختلفي المعاني، فاذا روعى في القياس صورته ثمّ ما اشرنا اليه من احوال مادته لم يقع خطأ من قبل الجهل بالتكليف<sup>1</sup> و من وضع ما ليس بعلةٍ علةً، و من المضادة على المطلوب الاول.

**اقول:** الغلطُ يقع لسبب يرجع اّمّا الى التّأليف القياسي، و اّمّا الى اجزائه الّتي من المقدمات ثمّ الحدود، و الشّيخ بدءاً بالقسم الاول، فقال: «أَنَّ الغلطَ قد يقع أَمَّا لسبب في القياس»، و آخر القسم الثّاني، الى ان يتمّ الكلام في القسم الاول، ثمّ الّذي يرجع الى التّأليف فيكون لسبب يرجع اّمّا الى صورة القياس و اّمّا الى مادته، و بدأً بالقسم الاول، فقال: «و هو ان يكون المدعى قياساً ليس بقياس في صورته».

ثمّ الَّذي يرجعُ الى الصّورة يكون اما بحسبِ نسبةِ بعضِ المقدّمات الى بعض، او بحسبِ نسبتهِ الى النتيجةِ و الَّذي يكون بحسبِ نسبةِ بعضِ المقدّمات الى بعض، فهو أن لا يكون على شكلٍ و ضربٍ منتجٍ و قد اشار اليه بقوله: «و هو ان لا يكون على سبيلِ شكلٍ منتج».

و الَّذي يكون بحسبِ نسبةِ المقدّمات الى النتيجة، فلا يخلو اما ان يكون السبب هو أنّ المقدّمات لم يلزم منها قول غيرها، أو لزم و لكنّ اللازم ليس هو المطلوب، و الأوّل هو المصادرة على المطلوب و لم يذكره الشيخ ههنا، لأنّه يحتاج الى شرح فأخّره الى أن يفرغ من القسمة و يشتغل بشرحِهِ، و الثّاني هو وضع ما ليس بعلة<sup>١</sup> لأنّ وضع القياس الَّذي لا ينتجُ المطلوب لانتاجه هو وضع ما ليس بعلة للملوب، مكان علته و اليه أشار بقوله: «او يكون قياساً في صورته لكنّه ينتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة».

و اما الَّذي يرجعُ الى مادّة القياس<sup>٢</sup> مشتملاً على مقدّماتٍ، لو وضعت على هيئة قياس، خرجت عن أن تكون مسلّمة. و اليه أشار بقوله: «أو لا يكون قياساً بحسب مادته»، الى قوله: «ان كان قياساً في صورته» و مثاله ان يقال: كلّ انسان ناطق من حيث هو ناطق و لا شيء من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان، و ذلك لأنّ القياس انما ينعقد

١ - قوله: «و الثّاني هو وضع ما ليس بعلة علة» كقولنا: كلّما كان الاربعة موجودة، كانت الثّلاثة موجودة و كلّما كانت الثّلاثة موجودة، فهي فرد، فكّلما كانت الاربعة موجودة، فهي فرد و هي غير النتيجة، اذا النتيجة كلّما كانت الاربعة موجودة، فالثّلاثة فرد، لأنّ الضمير في الكبرى راجع الى الثلاثة، م.

٢ - قوله: «و اما الَّذي يرجعُ الى مادة القياس»، لا خفاء في أنّ الغلط، بحسبِ المادّة يكون جميعُ مقدّمات القياس أو بعضها كاذباً، لكن اعتبر الشيخ فيه أمرين، أن يكون المقدّمات بحيث اذا اعتبرت على الوجه الواجب اختلّ الصّورة، و أن يكون بحيث اذا وضعت على هيئة قياس لم يكن مسلّمة. و الامر الأوّل، مستدرِكٌ لعدم توقّف اختلال المادّة عليه، فإنّ قولنا: كلّ انسان حيوان و كل حيوان حجر، مختلٌ بحسبِ المادّة و ان اخذ بحسبِ الواجب، بان يقال: و لا شيء من الحيوان بحجر، لم يخلّ صورته، م.

بحسب الصورة من هذه الحدود، أما مع اثبات القيد الذي هو قولنا من حيث هو ناطق في المقدمتين جميعاً، أو مع حذفه منهما جمعياً، لكن اثباته فيهما يقتضى كذب الصغرى و حذفه منهما، يقتضى كذب الكبرى، و ان حذف عن الصغرى و اثبت فى الكبرى، ليكونا صادقين، اختلفت صورة القياس، فلم يكن الأوسط مشتركاً فالقياس المنعقد منهما بحسب الصورة، لا يكون قياساً واجب القبول، بحسب المادة و لهذا كان السبب فى هذا القسم من جهة المادة.

قوله: «و قد عرفت الفرق بينهما»،  
اى: بين هذين القياسين المذكورين.<sup>١</sup>

قوله: «و وضع ما ليس بعلة علة، من هذا القبيل و المصادرة على المطلوب الأول من هذا القبيل»

أى: متى يقع الغلط فيه من جهة التأليف لا من جهة المادة، ثم أخذ فى بيان المصادرة على المطلوب الأول، بقوله: «و ذلك اذا كان حداً من حدود القياس»، الى قوله: «فالواجب أن يكونا مختلفي المعاني»، فالمصادرة على المطلوب، إنما يشتمل على حدّين مترادفين - كما مرّ - و يلزم منه أن احدى المقدمتين خالية عن الوضع و الحمل و هى التى يتحدّد حدّاها.

و الثانية، هى النتيجة، مثاله: كلّ انسان بشر و كلّ بشر ناطق، فكلّ انسان ناطق و ما يقع فى قياس واحد، هكذا يكون ظاهراً غير ملتبس، و الخفى منها هو الذين يقع فى أقيسة مركبة يقتضى تباعد النتيجة و المقدمة المتّحدة بها.

و الفاضل الشارح. ذهب الى أن وضع ما ليس بعلة علة، و المصادرة على المطلوب الأول من الاغلاط التى تتعلق بالمادة. و ليس كذلك، فان يتألف مع النتيجة أما من حدود

١ - قوله: «و قد عرفت الفرق بينهما اى بين هذين القياسين المذكورين»، فى المثال المذكور، ان ثبت فى المقدمتين او حذف منها كان قياساً منعقدأ، بحسب الصورة لكنّه ليس بواجب القبول، ففرق بين القياسين أى القياس المنعقد بحسب الصورة و القياس المنعقد الواجب القبول، م.

اكثر مما يجبُ وهو وضعُ ما ليس بعلةٍ علةً، او من حدودٍ اقلّ ممّا يجب وهو المُصادرة على المطلوب، فالخللُ فيها راجع الى الصّورة دون المادّة و لذلك جعلنا من مباحث كتاب القياس فهذه هي اسباب الاغلاط المتعلّقة بالتأليف القياسي.

و قد ظهر أنّها اربعة اثنان منها مُتعلّقان بنفس القياس و هما اختلال الصّورة المادّة و يشتركان في أنّ الخلل فيهما سوءُ التّأليف، و اثنان مُتعلّقان بحال القياس و التّتيجه معاً و هما وضع ما ليس بعلةٍ علة و المُصادرة على المطلوب، فاذن جميع ما يتعلّق بالتأليف القياس ثلاثة أشياء.

و الى ذلك اشار الشيخ بقوله: «فاذا روعى بالقياس صورته، ثم ما اشرنا اليه من احوال مادّته لم يقع خطأ من قبل الجهل بالتأليف و من وضع ما ليس بعلةٍ علة و من المُصادرة على المطلوب الاول».

قوله: «هذا. و اما ان لا يكون الغلط في كون القياس قياساً واجب القبول و لكن بسبب في المقدمات مقدّمة فانه يقع الغلط بسبب الاشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما قد علمت و من جملتها مثل ما قد يقع بسبب الانتقال من لفظ الجمع الى لفظ كَلّ واحدٍ و بالعكس فيجعل ما يكون لكُلّ واحد كائناً للكُلّ و ما يجعل للكُلّ كائناً لكلّ واحد، و لا شك في انّ بين الكُلّ و بين كُلّ واحد من الاجزاء فرقاً، و رذمّا كان الانتقال على سبيل تفریق اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقاً فيُظنّ أنّه اذا افترق كان صادقاً مثل من يظنّ أنّه اذا صحّ ان يقول، كان امرؤ القيس شاعراً، صحّ ان امرؤ القيس، كان مفرداً و ان امرؤ القيس الميت، شاعرٌ مفردٌ، فيحكم بان الميت و رُبما كان الانتقال على العكس من هذا و هو أنّه اذا صحّ انّ امرؤ القيس شاعر و أنّه جيّدٌ يصحّ على الاطلاق.

و كيف شئت أنّه شاعرٌ جيّدٌ، اى في غير الشاعريّة و هذا ايضاً يُناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه و لكن بشركة من اللفظ و هذه مغالطات مناسبة للفظ».

**اقول:** لمّا فرغ من بيان القسم الاول، و هو ان يكون سبب الغلط راجعاً الى التّأليف، ختمه بقوله: «هذا»، اى: هذا قسمٌ. و بدأ بالقسم الثّاني بقوله: «و اما ان لا يكون الغلط»، فلفظة «اما هذه» اختُ اتى في اول الفصل، في قوله: الغلطُ قد يقع اما لسبب في القياس و

هذا القسم وان يكون الغلط بسبب في المقدمات افراداً أو في اجزائها التي هي الحدود، و ينقسم الى ما يكون السبب لفظياً و الى ما يكون معنوياً و بدء بالقسم الاول و هو على ما ذكرنا، ينحصر في ستة اقسام، لان الغلط اما يكون لاشتراك في جوهر اللفظ المفرد، او في هيئته في نفسه، او فيه هيئته اللاحقة به من خارج، او في التركيب المحتمل لمعنيين، او في وجود التركيب و عديمه.

فيظن ان المركب غير مركب او غير المركب مركب، فاشار الى القسم الاول و الرابع و هو الاشتراك في اللفظ المفرد و المركب بقوله: «فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما علمت»، اي: في التهيج السادس.

و اورد لذلك مثلاً و هو انتقال الذهن من احد معنيي لفظ «كل» حالتى الاطلاق على الجميع و كل واحد الى الآخر و قوله: «و من جملتها، مثل ما يقع بسبب الانتقال»، الى قوله: «و لا شكل في ان بين الكل و بين كل واحد من الاجزاء فرقاً» و هذا المثال هو الاشتراك في اللفظ المفرد و انما خصه بالايراد لانه موضع يلتبس على بعض اهل النظر و سنحتاج اليه في الثمط الخامس، و الفرق ان الكل، يشمل الآحاد معاً و كل واحد يأخذ الواحد فالواحد، على سبيل البديل بشرطين:

احدهما ان لا يكون مع المأخوذ غيره،

و الثاني ان لا يبقى واحد غير مأخوذ.

و اشار بقوله: «و ربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقاً فيظن انه اذا افترق». و في بعض النسخ: كيف فرق كان صادقاً الى قوله: «و انها فرد» الى القسم الخامس.

و اورد له مثالين، احدهما انا اذا قلنا: ان امرؤ القيس، كان شاعراً، و صح، فيظن انه يصح قولنا: امرؤ القيس كان. و قولنا امرؤ القيس شاعر و ذلك لان المحمول في الاول، هو قولنا: كان شاعراً، على سبيل الاجتماع، فيظن انه يصح حمل كل واحد من لفظة «كان» و «شاعراً» عليه، على سبيل الانفراد.

١ - قوله: «كل واحد»، عطف على قوله: «ان الكل» يعنى: ان الكل يشمل الآحاد معاً و كل واحدٍ يشمل الآحاداً معاً بل يأخذ الواحد، فالواحد، م.

وَأَمَّا يَصَحُّ الْاَوَّلُ، لَأنَّ لَفْظَةَ «كَانَ» فِيهَا نَاقِصَةٌ، هِيَ جُزْءُ الْمَحْمُولِ وَالْمَجْمُوعِ قَضِيَّةٌ دَالَّةٌ عَلَى كَوْنِهِ فِي الزَّمَانِ الْمَاضِي شَاعِراً، وَ لَا يَصَحُّ الثَّانِي، لَأنَّ اِفْرَادَ لَفْظَةِ «كَانَ» يَدُلُّ عَلَى أَنَّهَا أَخَذَتْ تَامَةً وَ هِيَ الْمَحْمُولُ نَفْسَهُ، فَكَأَنَّهُ يَقُولُ: حَصَلَ اَمْرُ الْقَيْسِ<sup>١</sup> وَ لَا يَصَحُّ الثَّلَاثُ، لَأنَّ حَذْفَ لَفْظَةِ «كَانَ»، يَدُلُّ عَلَى أَنَّهَا اخَذَتْ رَابِطَةً، لَا دَلَالَةَ لَهَا اِلَّا عَلَى الْاِرْتِبَاطِ الْمُحْضِ وَالْمَحْمُولِ هُوَ الشَّاعِرُ، وَ حِينَئِذٍ الْفَرْقُ بَيْنَ قَوْلِنَا: كَانَ شَاعِراً وَ بَيْنَ قَوْلِنَا: هُوَ شَاعِرٌ<sup>٢</sup>، عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ وَ يُلْزَمُ مِنْهُ حَمْلُ الشَّاعِرِ عَلَى اَمْرٍ الْقَيْسِ الَّذِي لَيْسَ بِمَوْجُودِ الْآنَ، لَأنَّ الْمَيِّتَ لَا يَوْجَدُ اَصْلًا فَضْلاً عَنْ اَنْ يَوْجَدَ شَاعِراً.

وَالْمِثَالُ الثَّانِي، اَنَا اِذَا قُلْنَا: الْخَمْسَةُ زَوْجٌ وَ فَرْدٌ، صَحَّ، فَيُظَنُّ أَنَّهُ يَصَحُّ قَوْلُنَا: الْخَمْسَةُ زَوْجٌ، الْخَمْسَةُ فَرْدٌ، عَلَى قِيَاسِ اَنَا اِذَا قُلْنَا: الْعَسَلُ حُلُوٌّ وَ اَصْفَرُّ، وَ صَحَّ، فَيَصَحُّ قَوْلُنَا: الْعَسَلُ حُلُوٌّ، الْعَسَلُ اَصْفَرُّ.

وَ اِشَارَ بِقَوْلِهِ: «وَ زُبْمَا كَانَ الْاِتِّقَالَ عَلَى الْعَكْسِ مِنْ هَذَا»، اِلَى الْقِسْمِ السَّادِسِ وَ يُمَثِّلُ بَانَ يَظُنُّ أَنَّهُ اِذَا قُلْنَا: اَنَّ اَمْرُ الْقَيْسِ، شَاعِرٌ جَيِّدٌ وَ صَحَّ عَلَى تَقْدِيرِ كَوْنِهِمَا وَصْفَيْنِ مُتَبَاثِنَيْنِ، صَحَّ اَيْضاً عَلَى تَقْدِيرِ كَوْنِهِمَا مَعاً وَصفاً وَاحِداً، ثُمَّ قَالَ: «هَذَا اَيْضاً يُنَاسِبُ مَا يَكُونُ الْغَلَطُ فِيهِ بِسَبَبِ الْمَعْنَى مِنْ وَجْهِ».

وَ ذَلِكَ الْوَجْهُ، هُوَ اِغْفَالُ تَوَابِعِ الْحَمْلِ، الَّذِي يَجِبُ ذِكْرُهُ فِي الْاِغْلَاطِ الْمَعْيَنَةِ، فَاِنْ الْجَيِّدُ الْمَطْلُوقُ، اِذَا حَمِلَ بَدَلَ الْجَيِّدِ فِي الشَّاعِرِ، فَقَدْ اِغْفَلَ مَا يَتَّبِعُ الْمَحْمُولَ وَ كَانَ كَحَمْلِ الْمَوْجُودِ الْمَطْلُوقِ، بَدَلَ الْمَوْجُودِ بِالْقُوَّةِ، فِي الْمِثَالِ الْمَذْكُورِ، لَكِنَّهُ يَكُونُ هِيْهُنَا بِشَرَكَةِ اللَّفْظِ

١ - قَوْلُهُ: «كَأَنَّهُ يَقُولُ: حَصَلَ اَمْرُ الْقَيْسِ» وَ فِيهِ نَظَرٌ، لَأنَّ قَوْلُنَا: حَصَلَ دَالٌّ عَلَى الْحَصُولِ فِي الزَّمَانِ الْمَاضِي، فَيَصْدُقُ قَطْعاً، م.

٢ - قَوْلُهُ: «وَ حِينَئِذٍ لَا فَرْقَ بَيْنَ قَوْلِنَا كَانَ شَاعِراً وَ بَيْنَ قَوْلِنَا هُوَ شَاعِرٌ»، فَاِنْ كَانَ اِذَا كَانَتْ رَابِطَةً لَمْ يَكُنْ مَعْنَا اِلَّا النِّسْبَةُ الْحَكْمِيَّةُ وَ لَمْ يَدُلُّ عَلَى الزَّمَانِ الْمَاضِي، فَلَا يَكُونُ نَاقِصَةً، وَ اِذَا كَانَتْ نَاقِصَةً، دَلَّتْ عَلَى الزَّمَانِ وَ حِينَئِذٍ تَكُونُ جِزْئاً مِنَ الْمَحْمُولِ، كَمَا فِي الْاَوَّلِ، وَ اعْلَمُ أَنَّهُ يَكْفِي فِي بَيَانِ كَذْبِ قَوْلِهِ: اَمْرُ الْقَيْسِ شَاعِرٌ، أَنَّهُ حَمْلُ الشَّاعِرِ عَلَى اَمْرٍ الْقَيْسِ، الَّذِي لَيْسَ بِمَوْجُودٍ، اِلَّا فَيَكُونُ كَاذِباً، فَقَوْلُهُ «لَأنَّ» حَذْفُ كَلِمَةِ «كَانَ» اِلَى قَوْلِهِ: عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ، لَا مَدْخَلَ لَهُ فِي ذَلِكَ الْبَيَانِ وَ لَا فَائِدَةَ فِيهِ، م.



و ذلك لان الغلط انما حدث من قولنا: هو شاعرٌ جيدٌ و ليس من شرطِ توابع الحمل، ان يحدث من تركيب لفظى مقدّمة.

قوله: «و هذه مغالطات مناسبة لللفظ»، اشارة الى الاقسام المذكورة، اّلا أنّه لم يذكر من السّنة اّلا اربعة و سنُسَيِّرُ الى الثّانى و الثّالث الباقيين منها.

قوله: «و قد يقعُ الغلط بسبب المعنى الصّرف، مثل ما يقع بسبب ابهام العكس، و بسبب اخذ ما بالعرض، مكان ما بالذّات، و باخذ اللاحق للشّى مكان الشّى، و بأخذ ما بالقوّة مكان ما بالفعل، و باغفال توابع الحمل المذكور، و قد عرفت ذلك».

**اقول:** يُريد به، القسم الثّانى، من الاغلاط المُتعلّقة بافراد المُقدّمات و هو الَّذى يكون السّبب معنويّاً.

قوله: «و قد يقع الغلط بسبب المعنى»، عطفٌ على قوله: «فانه يقعُ الغلط بسبب اشتراك فى مفهوم الالفاظ».

و اعلم انّ الاغلاط المعنويّة، لا يتصوّر ان يقع فى الحدود الّتى هى المفردات - كما مرّ فى صدر الكتاب - فاذن، هى اّما تقع فى التّأليف، و التّأليف يكون اّما فى القضايا انفسها، او يكون بين القضايا.

و الَّذى بين القضايا، فهو اّما قياسيّ و اّما غير قياسيّ، و الواقعة فى التّأليف القياسيّ، قد مرّ ذكرها، اّما الّتى تقع فى القضايا انفسها و هى المُتعلّقة بالمقدّمات، فهى الّتى يُريد ان يذكر ههنا و هى ثلاثة لا غير، لأنّ التّأليف، يقع اّما بين جزئين يستحقّ أحدهما لان يحكم عليه و الآخر لان يحكم به، و اّما بين جزئين لا يستحقّان لذلك، و الغلطُ فى الأوّل، لا يتصوّر اّلا ان يكون التّرتيب غير صحيح، بان جعل المحكوم عليه محكوماً به و المحكوم به، محكوماً عليه و السّبب فى ذلك، ابهام العكس.

و اّما الثّانى، فلا يخلو اّما ان يكون المأخوذُ فيها بدل من يستحقّ، لان يكون جزءاً من القضية شيئاً من معروضاته أو عوارضه، أو لا يكون كذلك، بل شيئاً مشابهاً له، أو على وجه آخر غير الوجه الَّذى يجب. و الأوّل هو أخذ ما بالعرض، مكان ما بالذّات و ذلك لأنّ الحكم يتعلّق بالذّات، بما يستحقّ لأن يكون جزءاً من القضية و بالعرض لمعروضاته و عوارضه و الثّانى هو سوء اعتبار الحمل، فانّ الحمل، لا يكون فيها كما ينبغى مطلقاً.

و قد بقي من اسباب الغلط، قسمٌ واحدٌ وهو الوقاع بين قضايًا، لا يتألف منها قياس و هو المسمى بجمع المسائل، في مسألة واحدة<sup>١</sup> و لم يذكره الشيخ، لأنّه غير متعلّق بالقياس. و نعود الى الشرح، فنقول: قد ذكر الشيخ في الغلط المعنوي الصّرف، خمسة اشياء: ايهاً العكس، و أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات - و هما القسمان المذكوران من الثلاثة - و الثالث أخذ اللاحق للشئ، مكانه و هو من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات - كما مرّ في التّهج السادس - و الرّابع أخذ ما بالقوّة، مكان ما بالفعل و عكسه يجري مجراه، و الخامس اغفال توابع الحمل و هي الامور المتعلّقة بالمحمول - كما مرّ - و بالرابطة و الجهة و السّور و غير ذلك، ممّا يغيّر احوال الحكم في القضية و هذان القسمان من جملة سوء اعتبار الحمل، و إنّما أوردّه الشيخ هكذا لأنّه في هذا المختصر، لم يتعرّض لبيان الحصر على ما في سائر كتبه.

قوله: «فتجد اسباب المغالطات منحصرةً في اشتراك اللفظ، مفرداً كان أو مركّباً في جوهره، و هيئته، و تصريفه، و في تفصيل المركّب و تركيب المفصل، و من جهة المعنى في ايهاً العكس، و أخذ ما بالعرض، مكان ما بالذات، و أخذ اللاحق للشئ، و اغفال توابع الحمل و وضع ما ليس بعلةٍ علّة، و المصادرة على المطلوب الأوّل، و تحريف القياس و هو الجهل بقياسيّته».

**اقول:** لمّا ذكر أسباب الغلط، عاد الى عدّها، ليسهل الضّبط، فأشار هيئنا الى القسم الثّاني من اللفظيّة التي لم يذكرها فيما مضى، بقوله: «أو هيئته و تصريفه» و لم يذكر في المعنويّة قسمًا ممّا ذكره فيما مرّ، و هو أخذ ما بالقوّة، مكان ما بالفعل و ذلك ايضاً ممّا

١ - قوله: «و هو المسمى بجمع المسائل في مسألة واحدة»، كقولنا: الانسان وحده ضحّاك و كلّ ضحّاكٍ وحده حيوان، فقولان: الانسان وحده ضحّاك قضيتان: الانسان ضحّاك و ليس غيره ضحّاكاً، و أنّما ليذكره الشيخ لا لأنّه غير متعلّق بالقياس، بل لأنّه دخل تحت فساد الصّورة، اذ الغلط أنّما نشأ من القضية الثّانية و هو قولنا: ليس غير الانسان ضحّاكاً، لأنّها مع الكبري ليس على تأليف منتج. و ليكن هذا، آخر ما اردنا ايراده في قسم المنطق من هذا الكتاب و الله الموفق للصّواب، الحمد لله تعالى، م.

يدُّ على أنه لا يتعرَّض لبيان الحصر.

قوله: «و ان شئت فادخل الإعراب والبناء واشتبه الشَّكل والاعجام فى باب المناططات اللَّفظية ومن التفت لفت المعنى وهجر ما يخلُّ اللفظ، ثم راعى أجزاء القياس معانى لا الفاظا وراعاها بتوابعها ولم يخلَّ بها فيما يتكرَّر فى المُقدِّمتين او يتكرَّر فى المُقدِّمتين و النَّتيجه، و راعى شكل القياس فيه و علم أصناف القضايا، الَّتى عدَدناها ثمَّ عرض ذلك على نفسه عرض المحاسب ما يعقده على نفسه معاوداً او مُراجعا فغلط، فهو اهلٌ، لان يهجر الحكمة وتعلِّمها فكلَّ مسير لما خلق له تعالى»<sup>١</sup>.

**اقول:** التفت لفته، اى: نظر اليه.

يُريد أنَّ من عرف الاصول المذكورة وحكمها، امن من الغلط، فانَّ سبب الغلط بالاجمال، هو اهمال بعضُ شرايط الصَّحَّة ووزان بين شرايط الصَّحَّة وأسباب الغلط بقولٍ ملخَّص. وهو أنَّه اذا اخط المعنى، وهجر ما يخلِّله اللفظ، أى الالفاظ الذَّهيَّة وما ترشَّح من أحوالها فى الخيال، وبالجملة: اذا تُرك اعتبار اللَّفظ ووجود المعنى عن الشوائب اللَّفظية، امن من الاغلاط اللَّفظية.

و اذا راعى اجزاء القياس مفصَّلة بتوابعها، امن من الاغلاط المتعلِّقة بالمقدِّمات، و اذا لم يخلَّ بتكرار الحدود فى المُقدِّمتين و النَّتيجه، امن من وضع ما ليس بعِلَّةٍ علَّة، و من المُصادرة على المطلوب.

و اذا راعى شرائط القياس، امن من الغلط المتعلِّق بصوريَّته، و اذا عرف أنَّ المُقدِّمات من ائى الأصناف المذكورة فى التَّهيج السادس و راعى شرائطها، امن من الغلط المتعلِّق بمادَّته. ثمَّ أنَّ من غلط بعد رعاية هذه الشُّروط و تكرار المعاودة الى تفقُّد كُلِّ واحدٍ منها، فهو ليس بمستعدٌّ لادراك العلوم النَّظريَّة ولعلمها.

والله اعلم بالصَّواب واليه المرجع والمثاب.

انتهى القول فى المنطق، بعون الله وتوفيقه.

وانتهى التصحيح / فى ذى الحجة ١٤٢٥ / كريم فيضى.

# اعلام

اشخاص

امکنه

کتابها

اشخاص	ابن خلدون، ٣٤، ٧٠
الشيخ، ٢٥، ٣٤، ٣٦، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤	ابن رشد، ٤٨، ٧١
٤٨، ٤٩، ٥٠، ٧٨، ٨٠، ٨١، ٨٣، ٨٨، ٩٠	ابن سينا، ٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤
١٠٣، ١٠٨، ١١١، ١١٣، ١١٥، ١١٧، ١١٨	٢٥، ٢٧، ٣٠، ٣٢، ٣٣، ٣٨، ٤٦، ٥٣، ٥٧
١١٩، ١٢٧، ١٣٠، ١٣٢، ١٣٣، ١٤٠، ١٤٢	٦٠، ٦٤، ٦٦، ٦٧، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٥
١٤٣، ١٤٤، ١٤٦، ١٤٧، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٦	ابن طفيل اندلسي، ١٢
١٦٣، ١٦٤، ١٦٦، ١٧٠، ١٧٦، ١٧٧، ١٨٠	ابن عدى، ٦٥
١٨٦، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٦، ٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٦	ابن عربي، ٢٥، ٥٧
٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٨، ٢١٩	ابن مولوي، ١٩
٢٢٠، ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠	ابو البركات بغدادى، ٥٦
٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٥٠، ٢٥٤، ٢٥٩	ابو الصلت، ٦٨
٢٦٢، ٢٧١، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٤	ابو بشر متى بن يونس، ٦٣، ٦٤، ٦٥
٢٨٦، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤	ابو حامد غزالي، ٧، ١٨
٢٩٧، ٢٩٩، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٧	ابو سعيد ابو الخير، ٢٧
٣١١، ٣١٦، ٣١٨، ٣٢٢، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٩	ابو على، ٢٣
٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٣	ابو على سينا، ١٦، ٤٧، ٥٣
٣٤٤، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥٢، ٣٥٣	ابو نصر، ٢٩٩
٣٥٥، ٣٦٢، ٣٦٦، ٣٧١، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥	ابو نصر الفارابي، ٢٥١، ٢٩٣
٣٧٦، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٥	ابو نصر فارابي، ٦٤، ٦٥
٣٨٦، ٣٩١، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٨، ٤٠٠	ابى على بن سينا، ١٢
٤٠٢، ٤٠٤، ٤٠٦، ٤١٠، ٤١١، ٤١٤، ٤١٥	اثير الدين ابهرى، ٧٠
٤١٩، ٤٢٠، ٤٢٢، ٤٢٤، ٤٢٨، ٥٥	اثير الدين المفضل الابهرى، ٣٠٣
آسين پلاسيوس، ١٣	احمد آرام، ١٦
ابا عبيد الجوزجاني، ٤٨	احمد الوشاح، ١٧
ابن ابى أصيبعة، ١٠	احمد امين، ٣٨
ابن الاعرابي، ٤٥	احمد غزالي، ٧، ١٨
ابن باجه، ٦٨	

السُّوفِطَانِيَّةُ، ٣٩٢	ارسطاطاليس، ٥٥، ٣٩٢
السيد محمد كاظم العصار الطهراني، ١٦	ارسطو، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٥٣، ٦٣، ٦٤، ٦٥
الشارح، ٤٣، ٩٢، ١٢٧، ١٣٠، ١٣٣، ١٤٤	٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١
١٥٢، ١٥٣، ١٦٤، ١٦٦، ١٧٢، ١٧٨، ١٨٣	ارسطوني، ٨
١٨٥، ٢١١، ٢١٥، ٢١٩، ٢٢٤، ٢٣١، ٢٣٤	ارموى، ٦٩
٢٣٨، ٢٥٨، ٢٦٢، ٣١٦، ٣٣٨، ٣٤٦، ٣٥١	اشكوري، ٢٦
٤١٦، ١١٨، ١١٩، ١٤٠، ١٤٤، ١٤٩، ١٥٤	افلاطون، ٢١، ٢٣، ٤٧
١٦٦، ١٧٠، ١٧٢، ٢٠٥، ٢١٨، ٢١٩، ٢٤٠	افلوطين، ٢٣
٢٤٣، ٢٥٣، ٢٥٩، ٢٦٢، ٢٧٨، ٢٩٠، ٢٩٤	أقليدس، ١٠١، ٣١٥، ٤١٨
٣٣٥، ٣٤٠، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٥٦، ٣٨١، ٤٠٤	الاسكندر، ٢٨٤
الشارحان، ٤٣	الاسكندر الافروديسي، ٢٣٨
الشيخ، ٢٨، ٢٨، ٨١، ٨٥، ١١١، ١٣٤، ١٤٠	الاسكندري، ٢٨٤
١٤٣، ١٤٧، ١٤٩، ١٦٦، ١٧٠، ١٧٦، ١٧٨	الاشارات، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٧، ١٧٦
١٨٢، ١٨٦، ١٨٨، ١٩٣، ٢١١، ٢١٩، ٢٣١	الاشارات والتنبيهات، ٨، ١٩، ٣١، ٢٤، ٢٨
٢٣٤، ٢٤٠، ٢٥٣، ٢٥٧، ٢٦٧، ٢٨٢، ٣٣٠	٢٩، ٧٢، ٧٥، ١٤٣
٣٣٢، ٣٣٥، ٣٤٥، ٣٥٣، ٣٥٧، ٣٦٣، ٣٦٧	الاصول، ٨٠، ١٠١، ١٠٢
٤٢١	الامام، ٤٥، ١١٩، ١٢٧، ١٣٠، ١٤٠، ١٤٤
الشيخ ابي علي، ٢٦٤	١٥٢، ١٦٦، ١٧٠، ١٨٥، ١٩١، ٢٠٥، ٢١١
الشيخ افضل الدين محمد ابن حسن المرقئي، ٢٨٥	٢١٥، ٢١٨، ٢٢٩، ٢٤٠، ٢٤٣، ٢٤٩، ٢٥٩
	٢٩٠، ٣٠٠، ٣٠٤، ٣٢٧، ٣٥٦، ٣٨١
الشيخ الرئيس، ١٣، ٧٥	الامام ابو علي سينا، ١٣
الصَّحَاكُ، ١٥٤، ٣٠٤	الجمهور، ٩٠، ١١٨، ١١٩، ١٢٢، ١٢٥، ١٥١
العلامة الجعفري، ٣٥	١٦٥، ٢٣٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٦، ٢٨١
الفارابي، ٢٤٩	٣٢٠، ٣٢٦، ٣٤٧، ٣٤٩، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٦٦
الفاضل، ٤٤، ١٤٣، ٢٠٦	٣٦٨، ٣٧٠، ٣٩٤، ٣٩٨
الفاضل الشارح، ٢٨، ٤٤، ٥٠، ٥٦، ٧٧، ٧٨	الحكيم، ٣٩٢
٨٣، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٣، ٩٥، ٩٦، ١٢١، ١٢٩	الحكيم الفاضل، ٢٩٣
١٣٦، ١٤٤، ١٤٦، ١٧٦، ١٧٦، ١٨٦، ٢١٣	الزَّيْبُ، ٣١٣

۲۱۶، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۹، ۲۵۱، ۲۵۴،	بوعلی، ۱۹، ۲۳، ۴۳
۲۶۱، ۲۶۵، ۲۷۲، ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۹، ۳۰۰،	بوعلی سینا، ۲۰، ۲۲
۳۰۵، ۳۲۶، ۳۲۹، ۳۳۵، ۳۴۶، ۳۵۰، ۳۵۶،	بهنیارین مرزبان، ۷
۳۶۷، ۴۰۷، ۴۱۱، ۴۲۴،	پورسینا، ۱۹، ۲۵
الفاضل الشارح، ۱۰۷، ۱۴۲، ۱۶۹، ۳۵۱،	پیترآبار، ۶۴
۳۵۶، ۱۴۷،	تقی زاده، ۵۷
الفاضل العلامة، ۷۶،	ثامسطیوس، ۲۸۳، ۲۳۸
الفونسو نلینو، ۱۷،	جالینوس، ۶۷، ۳۱۵
القاشی، ۳۸۶،	جالینوسی، ۶۹
القاضی الساوئی، ۲۹۷،	جعفر آل یاسین، ۵۶
المشاؤون، ۱۳، ۵۱،	جمهور، ۲۸۴
المعلم، ۴۰۶، ۴۰۷،	حجة الحق، ۱۰، ۱۶، ۲۲
المعلم الاول، ۲۳۸، ۳۴۴، ۳۸۵، ۲۸۱، ۲۹۹،	حسین نصر، ۲۷
۳۸۵، ۳۹۵، ۴۰۰، ۸۳، ۸۹، ۱۶۵، ۲۵۵،	حكيم سبزواری، ۸، ۴۳، ۴۶
امام الحکما، ۲۲،	حمید عیدی، ۵۶
امام رازی، ۴۵،	خالد، ۱۵۵
امام فخر، ۴۲،	خواجه، ۳۸، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۵۶
امرؤ القیس، ۴۲۴، ۴۲۶،	خواجه ابوعلی سینا، ۱۰
امیر کبیر، ۵۷،	خواجه طوسی، ۴۳، ۴۶، ۴۸، ۵۰
اویسنا، ۶۶،	خواجه نصیر، ۴۲، ۷۰
ایرج افشار، ۵۴،	خواجه نصیر الدین طوسی، ۲۴، ۴۷، ۵۷، ۵۹،
بارامیناس، ۹۸،	۴۶
بطلمیوس، ۴۷،	خواجه شارح، ۳۳، ۳۶، ۴۰، ۴۱
بقراط، ۳۲۱،	خونجی، ۶۹
بن کمونه، ۱۲،	دامپی، ۵۴
بوئتیوس، ۶۵،	دکارت، ۳۸، ۳۹
بوحنیفه، ۱۹،	دکتریشربی، ۲۶
بوسینا، ۲۰،	راجریکن، ۵۵

٥٧، ٣٧، ٣٤	رازی، ٤٣، ٤٤
شیخ بهائی، ١٩، ٢٠، ٤٦	زکریای رازی، ٧
شیخ رئیس، ١١، ١٣، ٤٣، ٤٦	زید، ١٤، ٤٢، ٨٠، ١٠٩، ١١٥، ١٥٥، ١٥٧
شیخ سینا، ٢١، ٢٨، ٣٤، ٣٥	١٥٨، ١٨٨، ٢٠٢، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٦، ٣٢٢
شیخ شهید، ١٢	٣٣٧، ٣٤٦، ٣٥٦، ٣٧٦، ٣٨٣، ٤١٥
شیخ شهید اشراقی، ١٢	سارتر، ٤٧
صاحب البصائر، ٢٩٤، ٣٠١، ٣٥٣، ٣٦٢	سبزواری، ٨
٢٩٤	سراج الدین ارموی، ٥٩
صاحب المنطق، ٣٩٢	سقراط، ٢١
صدرا، ٨	سنائی، ١٨
صدر المتألهین، ٧، ١١	سهروردی، ١٨، ٥٣، ٥٧
ضیاء الدین درّی، ١٦	سهروردی مقتول، ١٣
طباطبائی، ٨	سید ابراهیم دیباجی، ٥٣
عبدالحسین آذرننگ، ٥٤	سید حسن مشکان طبسی، ١٦
عبدالرحمن بدوی، ١٦، ١٧	سید حسین ضیائی، ١٧
عبدالله، ١٠٩، ١١٠، ٣٣٤	سید حسین نصر، ١٦، ٤٩
عبدالله جوزجانی، ٢٩	سیدیحیی یشربی، ٥٥
عزالدوله سعد بن منصور بن کمونه، ١٢	شارح رازی، ٤٤، ٥٠
عصار، ٢	شافعی، ١٩
عطار، ١٨	شرف الملک، ١٠، ٢٢
علامه طباطبائی، ٣٤	شفیعی کدکنی، ٥٣
علی، ١٠٢	شکوفه تقی، ٥٣
عمر، ١٥٥، ٢٠٧	شمس تبریز، ٢٠
عمر، ١٤، ٨٠، ١٥٧	شهرستانی، ٢٢
عیسی، ١٠٩	شیخ، ١٣، ١٦، ٣٥، ٣٦، ٤٢، ٤٣
غزالی، ١١، ٥٥	شیخ ابوسعید ابو الخیر، ٥٧
غلامحسین مصاحب، ٥٦	شیخ اشراق، ٧
فارابی، ٧، ١٦، ٢٠، ٥٣، ٦٥، ٦٧، ٦٨، ٧١	شیخ رئیس، ١٨، ٢١، ٢٢، ٢٥، ٢٦، ٢٧



فاضل اردکانی، ۵۷	محمّد بن عمر ابن الحسین الخطیب الرازی، ۷۶
فاضل شهرزوری، ۲۱	
فخرالدین رازی، ۶۹، ۱۹	محمدتقی جعفری، ۳۸
فخر رازی، ۵۶، ۴۸، ۴۳، ۱۹، ۷	محمدتقی دانش پڑوه، ۱۷
فرانسیس بیکن، ۵۵	محمدرضا حکیمی، ۲۷
فرسطس، ۲۳۸	مرحوم شهابی، ۱۷
فروریوس، ۱۹۶	مثنائین، ۱۲
فروریوس، ۵۱، ۱۳	مشکوة، ۱۷
فروزانفر، ۵۶، ۱۸	ملا صدرا، ۵۷، ۲۷، ۲۵، ۷
فروغی، ۵۷	ملک المناظرین، ۷۶
فریدون بدره‌ای، ۵۶	منوچهر صدوقی سها، ۱۶، ۱۰
فریدون جنیدی، ۵۴	مولانا، ۵۳، ۱۹
قاطیغوریاس، ۱۶۵، ۹۸	مولوی، ۲۰، ۱۹
قزوینی، ۵۷	میرداماد، ۵۷، ۷
قطب، ۱۱	میرفندرسکی، ۷
قطب‌الدین رازی، ۵۹	نالیئو، ۱۳
قطب‌الدین رازی تحتانی، ۷۱	نجم‌الدین کاتبی، ۵۹
کپرینیک، ۵۵	نجم‌الدین کاتبی قزوینی، ۷۰
کریم فیضی، ۵۲، ۸	نصیبین، ۶۱
کمال‌الدین ابن یونس، ۷۰	نصیرالدین طوسی، ۷۰، ۲۵
گاردهد، ۲۸	نیکلاس کاپالدی، ۵۴
گاليله، ۵۵	نیکولاس رشر، ۷۲، ۶۰
گیلبرت، ۵۵	وسالیوس، ۵۵
لناردو داوینچی، ۵۵	هاروی، ۵۵
متی بن یونس، ۶۵، ۶۳	هنری توماس، ۵۶
محقق طوسی، ۴۳	یحیی بن عدی، ۶۵، ۶۳
محمّد، ۷۵	یحیی مهدوی، ۱۶
محمد بن عبدون، ۶۸	یعقوب بن اسحاق کندی، ۶۳

مكة، ٣١٥	
نیشاپور، ٥٤	
همدان، ٢٢	امكنه
يونان، ٣٢، ٥٤، ٥٥، ١١٤، ١٧٤، ١٩٦	آلمان، ٥٤
	آمریکا، ٦٠
	ادسا، ٦١
	اروپا، ٥٤، ٥٧
	اسپانيا، ٦٧، ٦٨
	اسكندريه، ٦١
	اندلس، ٦٧، ٦٨
	انطاكيه، ٦١
	ايطاليا، ٥٤
	ايران، ٧، ٢١، ٢٦، ٥٧، ٦٠
	ايرانشهر، ٢٣
	بُخارا، ٢٢
	بغداد، ٦٣، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨
	بيروت، ١٦
	خراسان، ٤٥
	روم، ٥٥
	سوريه، ٦١
	عراق، ٦١
	فتا، ٢٣٨
	قاهرة، ١٧
	كاليفرنيا، ١٧
	كويت، ١٦، ١٧
	طهران، ١٦، ١٧
	لايدن، ١٧
	مراغه، ٤٧
كتب	
ابن سينا به روايت اشكوري و اردكاني، ٥٦	
اثولوجيا، ١٤، ١٥، ١٧	
ارسطو عند العرب، ١٦، ١٧	
ارغنون، ٤٤، ٦٦، ٦٨، ٦٩	
اسرار الحكم، ٤٦، ٤٧، ٤٢٩	
اشارات، ١٤، ١٦	
افلوطين عند العرب، ١٧	
الاسفار الاربعه، ١١	
الاشارات، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٧، ٤٣، ١٧٦	
الاشارات والتنبيهات، ٨، ١٩، ٣١، ٢٤، ٢٨،	
٢٩، ٧٢، ٧٥	
الاصول، ٨٠، ١٠١، ١٠٢	
الاهيات ارسطو، ٢٠	
الاهيات نجات، ٥٥، ٥٦	
البُرهان، ١٣٧، ١٣٩	
البصائر، ٢٩٤، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٠١، ٣٥٣، ٣٦٢	
٢٩٤،	
التراث اليوناني في الحضارة الاسلاميه، ١٧	
التلويحات، ١٢	
التفحيحات في شرح التلويحات، ١٧	
الحكمة المتعاليه، ٢٦	

الحكمة المشرقيه، ١٣، ١٧، ١٤٠، ١٤٢.	حكمة المشائين، ٢٦
١٧٨، ١٤٣	حكمة المُشرقيه، ٢٥
الشرح، ٢٢٢، ٤٨	حكمة المشرقيين، ٢٣
الشرح الاول، ٧٧	حي بن يقظان، ١٣، ٢٧
الشرحين، ١٦	خرد جاودان، ٥٣، ٥٦، ٥٧، ٥٨
الشفاء، ١١٠، ١٢٧، ١٦٦، ١٩٥، ٢٠٥، ٢٥٧.	دايرة المعارف فارسي، ٥٣، ٥٦
٢٥٩، ٢٨٦، ٢٩٤، ٢٩٧، ٢٩٩، ٣٠٤، ٣٣٥.	دوبال عقل و خرد، ٥٣، ٥٥
٣٧٥، ٣٩٤	رسائل ابن سينا، ١٦
الشفاء، ١١٩، ١٤٢، ١٥٤، ١٦٦، ١٧٠	رسائل الشيخ الرئيس، ١٧
المباحثات، ١٠	رسالة الطير، ١٨، ٢٧
المحصل، ٤٢	رسالة في العشق، ٢٧
النوادر، ٤٥	سلامان و ابسال، ٢٧، ٢٩، ٤٨
ايساغوجي، ٥١، ٩٦، ٩٨، ١٠٥، ١٩٥، ١٩٦	سه حكيم مسلمان، ١٦
باكاروان انديشه، ٥٣، ٥٥، ٥٨	شرح اشارات، ٤٣
بحار الانوار، ٣٦، ٤٢٩	شرح التلويحات، ١٢
بزرگان فلسفه، ٥٤، ٥٦، ٥٨	شرح المطالع، ٢٥٥
تاريخ تمدن، ٥٤	شرح تحليلي اعلام مثنوى، ٥٣، ٥٦
تاريخ حكما و عرفاء متأخرين، ١٧	شرح ثامسطيوس، ٦٤
تاريخ علم، ٥٤	صور خيال در شعر فارسي، ٥٣
تاريخ فلسفه، ٥٥	عرفان اسلامي، ٥٧
تتمة المنتهى، ٤٦	عرفان پلى ميان فرهنگ ها، ٥٧
تحصيل المحصل، ٤٢	عيون الانباء، ١٦
تذكرة شاه طهماسب، ٥٥	فلسفه عرفان، ٢٦
ترجمة قديم الاشارات، ١٦	فلسفه علم، ٥٥
تفسير نهج البلاغه، ٥٧	فن الشعر، ٥٣
تفسير و نقد و تحليل مثنوى، ٣٨، ٥٨	فيلسوف عالم، ٥٦
تهافتات، ١١	قاطيغورياس، ٩٨، ١٤٥
حكمة الاشراق، ١٢، ١٣، ١٧	قرآن، ٣٥، ٣٧

- قصيدة عينيه، ۴۶، ۴۷
- کارنامه ابن سینا، ۵۴، ۵۶
- کتاب اثولوجيا، ۱۴
- کتاب البرهان، ۴۰۰
- کتاب الکشکول، ۴۶
- کتاب مقدس، ۵۴
- کشکول، ۵۳، ۵۶
- مجسطی، ۴۷
- محاكمات، ۴۵
- محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية، ۱۷
- معمای حیات، ۵۷
- مقاله های فروزانفر، ۵۶
- مقامات العارفين، ۱۳، ۲۸
- نامه های قزوینی به تقی زاده، ۵۴، ۵۷
- نسخه های مصنفات ابن سینا، ۱۶
- نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، ۵۳، ۵۶، ۵۷
- نقد عقاید، ۵۶